

Till Hagen Peters

Islamismus bei Jugendlichen in empirischen Studien

Ein narratives Review



Universität Bremen

TILL HAGEN PETERS

Islamismus bei Jugendlichen in empirischen Studien

Ein narratives Review

Universität Bremen

Islamismus bei Jugendlichen in empirischen Studien: Ein narratives Review

Till Hagen Peters.

Veröffentlichungen des Instituts für Religionswissenschaft und Religionspädagogik 2

Bremen: Universität Bremen, 2012

© Universität Bremen

Dieses Werk bzw. der Inhalt steht unter einer Creative Commons
Namensnennung-NichtKommerziell-KeineBearbeitung 2.0 Deutschland Lizenz.

Satz & Umschlag: Tilman Hannemann, Bremen

Inhaltsverzeichnis

1 Einführung 1

2 Der Islamismusbegriff in wissenschaftlichen und administrativen Diskursen 9

2.1 Problemaufriss 9

2.2 Verwendung des Islamismusbegriffs 12

2.3 Zusammenfassung und Fazit 28

3 Studien zu Islamismus bei Jugendlichen in der Bundesrepublik Deutschland: Darstellung und Analyse 33

3.1 Zur Forschungslandschaft 33

3.2 Angewandte Kriterien bei der Studienauswahl 37

3.3 Zur Gliederung der Studien 39

3.4 Islamismus aus kriminologischer Perspektive: Zusammenfassende Darstellungen der Studien 43

3.5 Islamismus aus integrationspolitischer Perspektive: Zusammenfassende Darstellungen der Studien 66

3.6 Konstruktion des Islamismusbegriffs in den Studien 76

3.7 Studienanalyse aus religionswissenschaftlicher Perspektive 78

4 Zusammenfassung der Analyseergebnisse 97

4.1 Befund I: Islamismusbegriffe dienen der Markierung des „radikal Anderen“ 97

4.2 Befund II: Religiöse Begrifflichkeiten sind inhaltsleer 98

Literaturverzeichnis 101

1 Einführung

Zu Beginn bemühen sich Autoren sozialwissenschaftlicher Untersuchungen gewöhnlich, die besondere gesellschaftliche Relevanz nachzuweisen, die der gewählten Thematik aktuell zukommt. In einer Untersuchung wie der vorliegenden, in der es um Islamismus geht, ist eine ausführliche Rechtfertigung hingegen entbehrlich. Es lässt sich kein zweiter Themenbereich finden, dem in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren über alle Gesellschaftsbereiche hinweg eine ähnlich intensive Aufmerksamkeit zuteilwurde. Insbesondere die gemeinhin erfolgte Gleichsetzung von Terrorismus und Islamismus ist ursächlich für die immense Bedeutung, die der Auseinandersetzung mit Islamismus beigemessen wird. Obwohl es in der Bundesrepublik Deutschland bislang zu keinem Terroranschlag kam, der mit denen von New York, Madrid oder London vergleichbar wäre, ist auch der hiesige mediale und politische Diskurs geprägt von einer Auseinandersetzung um mögliche Ursachen und Gefahren.

Das enorm gestiegene Interesse am Islamismus ist gleichermaßen in der Wissenschaft festzustellen. In den letzten Jahren ist die Menge wissenschaftlicher Publikationen zu diesem Themenbereich ins Unüberschaubare angewachsen. Das Deutsche Jugendinstitut e.V. (DJI) reagierte auf diese Publikationsflut, indem es an Gritt Klinkhammer einen Forschungsauftrag vergab: In Form einer kommentierten Bibliografie sollten Übersicht und Struktur in denjenigen Teilbereich der überbordenden Islamismus-Debatte gebracht werden, der für das DJI relevant ist. Aus dem Bestand deutschsprachiger Publikationen wurden solche herausgefiltert und kommentiert, in denen Islamismus oder islamischer Fundamentalismus bei Jugendlichen in Deutschland thematisiert wird.¹

1 Die Recherche und Kommentierung wurde vom Autor der vorliegenden Untersuchung

1 Einführung

Das Ergebnis der Recherche- und Kommentierungsarbeit überrascht: Obwohl in zahlreichen Publikationen von „jungen Islamisten“ oder „jungen muslimischen Fundamentalisten“² die Rede ist und auf eine von ihnen ausgehende Gefahr für die deutsche Gesellschaft hingewiesen wird, bleibt erstaunlich oft eine wissenschaftliche Kontextualisierung aus. Im überwiegenden Teil der Publikationen wird weder erläutert noch durch Literaturangaben belegt, wer mit den „jungen Islamisten“ und „jungen muslimischen Fundamentalisten“ gemeint ist, woher sie sich rekrutieren, wie viele in Deutschland leben und wo sie sich aufhalten. Als problematisch erwies sich zudem das häufige Fehlen von Darlegungen, was mit Islamismus bzw. Fundamentalismus bei Jugendlichen überhaupt gemeint ist. So bleibt in vielen Publikationen unklar, welche Einstellungsmuster und Verhaltensweisen gekennzeichnet werden sollen (Brettfeld und Wetzels 2007, S. 48).

Der Pädagoge Arne Schäfer weist in einem vergleichbaren Zusammenhang zu Recht darauf hin, dass Wissenschaft über den universitären Bereich hinaus Verantwortung für die Auswirkungen ihrer Darstellungen und Thesen trägt. Insbesondere bei Themen, die mit einem großen öffentlichen Interesse verbunden seien, nehme die Wissenschaft nachhaltigen Einfluss auf die öffentliche Wahrnehmung, indem sie dieser Bilder anbiete, anhand derer das Erlebte strukturiert und interpretiert werde. Probleme entstünden genau dann, wenn die der Wissenschaft entstammenden und von der Öffentlichkeit übernommenen Deutungsmuster nicht das Ergebnis analytischer Arbeit und epistemisch gerechtfertigt, sondern interessengeleitet, ideologisch motiviert oder

durchgeführt. Die Bibliografie umfasst 44 kommentierte Quellenangaben sowie eine fünfseitige Auswertung der Ergebnisse. Bei der Recherche kamen zwei unterschiedliche Verfahren zur Anwendung. Zunächst wurden mittels verschiedener Schlagwörter diverse Literaturdatenbanken durchsucht. Im Anschluss fand eine Auswertung von Quellenverzeichnissen inhaltsrelevanter Texte statt. Nicht aufgenommen wurden Beiträge in Zeitungen und Journalen (Spiegel, Stern, Focus etc.) sowie Bachelor-, Magister-, Diplom- und Masterarbeiten. Derzeit ist die Bibliografie nicht öffentlich zugänglich.

- 2 Im gleichen Themenkontext finden sich weitere Formulierungen mit ähnlicher Bedeutungszuschreibung. So wird u. a. auch von jungen radikalen Muslimen oder jungen muslimischen Fanatikern gesprochen. Die Notwendigkeit einer Begriffsklärung wird bereits hier deutlich. Diese Klärung erfolgt in Kapitel 2 der vorliegenden Untersuchung.

höchst normativ seien (vgl. Schäfer 2010, 98–104). Schäfer warnt in diesem Zusammenhang vor den verheerenden Folgen, die eine Übernahme der Thesen von Samuel P. Huntington³ und Gunnar Heinsohn⁴ durch die Öffentlichkeit für muslimische Jugendliche haben könnte:

Sowohl Huntington als auch Heinsohn zeichnen in ihren Werken ein deutlich negatives Bild von muslimischer Jugend. Folgt man ihnen, dann scheinen männliche Jugendliche generell zur Gewalt zu neigen, und ab einem bestimmten Anteil von Jugendlichen an der Gesamtbevölkerung steht die nationale oder gar die internationale Sicherheit auf dem Spiel. (Schäfer 2010, S. 99)

Huntington und Heinsohn stellten muslimische Jugendliche als eine homogene Einheit dar und stigmatisierten diese. Gewinne ein solches Bild öffentliche Akzeptanz, drohe muslimischen Jugendlichen gesellschaftliche Ausgrenzung.

Wie bereits angedeutet, wurde bei der Erarbeitung der kommentierten Bibliografie für das DJI offensichtlich, dass aus zahlreichen wissenschaftlichen Publikationen zum Themenbereich Islamismus in Deutschland ebenfalls ein negatives Bild muslimischer Jugendlicher hervorgeht.⁵ Durch die stetig wiederkehrende, jedoch zumeist unbelegte und unreflektierte Erwähnung gefährlicher „junger Islamisten“ und „junger muslimischer Fundamentalisten“ in Deutschland wird der Öffentlichkeit suggeriert, dass besonders junge Muslime eine potenzielle Gefahr für die öffentliche Sicherheit darstellen.⁶ Bleibt

3 Weltweite Aufmerksamkeit erregte insbesondere das Buch von Samuel P. Huntington *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (Huntington 1996).

4 Schäfers Kritik bezieht sich insbesondere auf das Buch *Söhne und Weltmacht: Terror im Aufstieg und Fall der Nationen* (Heinsohn 2006).

5 Die Brisanz eines solchen Bildes ist angesichts von 850 000 „muslimischen“ Kindern und Jugendlichen in Deutschland – mit steigender Tendenz – offensichtlich; vgl. Gesemann 2006, S. 8.

6 Die Einflussnahme der Wissenschaft auf die öffentliche Wahrnehmung ist wesentlich komplexer als hier dargestellt. Wissenschaftliche Thesen und Forschungsergebnisse sind gemeinhin medial vermittelt. Es müsste daher von einer Dynamik zwischen Wissenschaft, Medien und öffentlicher Wahrnehmung gesprochen werden. Wie groß der tatsächliche Einfluss der Wissenschaft auf Medien und öffentliche Wahrnehmung ist, kann hier leider

1 Einführung

die Rede von „jungen Islamisten“ und „muslimischen Fundamentalisten“ ohne nähere Spezifizierung und Präzisierung, entwickelt sich Misstrauen gegenüber jugendlichen Muslimen allgemein bzw. ein bereits bestehendes Misstrauen wächst.

Um der von Schäfer angemahnten wissenschaftsethischen Verantwortung gerecht zu werden, wird in dieser Untersuchung die wissenschaftliche Grundlage für die Rede von „jungen Islamisten“ und „jungen islamischen Fundamentalisten“ geprüft. Ist sie – um Schäfer erneut aufzugreifen – das Ergebnis analytischer Arbeit und epistemisch gerechtfertigt oder interessengeleitet, ideologisch motiviert und normativ? Rechtfertigen empirische Forschungsergebnisse von einem Phänomen bei Jugendlichen in Deutschland zu sprechen, das mit Islamismus oder islamischem Fundamentalismus treffend bezeichnet ist?

Systematischer Ausgangspunkt und Grundlage bei der Klärung dieser Frage ist die im Auftrag des Deutschen Jugendinstituts e.V. im Jahr 2010 erstellte, bereits erwähnte Bibliografie (s. oben Anm. 1). Der im Deskriptiven verbleibende Befund dieser Recherche- und Kommentierungsarbeit wird um eine umfassende Analyse derjenigen Publikationen ergänzt, die empirische Daten erheben und auswerten (Kap. 3). Durch eine solche Studienanalyse wird der Forschungsstand zum Themenbereich Islamismus bei Jugendlichen in Deutschland weiter aufgearbeitet und zugleich verdichtet.

Bevor jedoch die Analyse der empirischen Studien erfolgt, wird zunächst die Verwendung des Begriffs Islamismus über den speziellen Diskurs zu muslimischen Jugendlichen hinaus analysiert (Kap. 2). Das primäre Augenmerk gilt dabei den wissenschaftlichen und administrativen⁷ Begriffsprägungen. Ein Blick auf seine Verwendung in medialen und politischen Diskursen geschieht lediglich am Rande. Gänzlich verzichtet wird auf eine separate Analy-

nicht geklärt werden. Es liegt jedoch auf der Hand, dass populäre Medien den größten Einfluss auf die öffentliche Wahrnehmung haben. Dies entbindet die Wissenschaft indes nicht von der Verantwortung, die sie für ihre Außenwirkung trägt.

7 Administrative Begriffsprägung meint in der vorliegenden Untersuchung vor allem die Verwendung des Islamismusbegriffs durch verfassungsschützende Behörden.

se des Fundamentalismusbegriffs, da die akademisch übliche Trennung zwischen Islamismus und islamischem Fundamentalismus zusehends an Relevanz verliert.

Für eine solche vorgelagerte Begriffsanalyse im Rahmen einer Studienanalyse spricht der elementare Zusammenhang, in dem Begriff und (Untersuchungs-)Gegenstand notwendigerweise stehen: Begriffe stellen keine schlichten Abbilder einer Wirklichkeit dar. Sie sind vielmehr Kategorisierungen und Klassifikationen von Objekten, Personen und Ereignissen auf der Grundlage bestimmter Merkmale oder Beziehungen, die diesen gemeinsam sind und als kennzeichnend erachtet werden. Begriffsbildungen gründen auf einem Unterscheidungsprozess zwischen als relevant erachteten Aspekten und solchen, die vernachlässigt werden.⁸

Für die Sozialwissenschaft allgemein und für die Kulturanthropologie im Besonderen bedeutet dies, dass die gewählten Begriffe den empirischen Gegenstandsbereich beeinflussen und (vor-)strukturieren, indem sie festlegen, was aus der sich anbietenden mannigfaltigen Handlungspraxis in die Forschung einbezogen wird. Begriffsbildungen führen zwangsläufig zu einer Selektion einzelner Aspekte und konstruieren somit den Forschungsgegenstand entscheidend mit.

Dass es sich hierbei nicht ausschließlich um ein epistemologisches Problem handelt, sondern zugleich und insbesondere auch normative Implikationen gegeben sind, ist u. a. durch die Writing Culture-Debatte nachhaltig aufgezeigt geworden: Begriffsbildungsprozesse sind stets auch Teil von Macht- und Ausschlussdiskursen, in denen das „Andere“ bestimmt wird (*othering*; vgl. Schiffauer 2004, S. 502–517). Hans G. Kippenberg und Kocku von Stuckrad weisen in diesem Zusammenhang zu Recht darauf hin, dass eine postkoloniale Religionswissenschaft die „diskursiven Strukturen der Bildung von Theorien analysieren“ (Kippenberg und Stuckrad 2003, S. 69) muss. Die Einsicht in

8 Diese erkenntnistheoretische Einsicht erlangte im Zuge der Überwindung des humeschen Empirismus durch die kantische Transzendentalphilosophie allgemeine Anerkennung. Es dürfte und sollte heute wissenschaftliches Gemeingut sein, dass ein korrespondenztheoretischer Wahrheitsbegriff nicht haltbar ist; vgl. u. a. Kant 2004.

1 Einführung

die kulturelle Gebundenheit jeder Theorie lasse die Macht von Definitionen bewusst werden und entziehe jeder Theorie den Status der Allgemeingültigkeit.⁹ Diesem (normativen) Aspekt jeder wissenschaftlichen Begriffs- und Theoriebildung trägt die der Studienanalyse vorgelagerte Untersuchung des Islamismusbegriffs Rechnung.

Im Anschluss an diese Begriffsanalyse werden fünf Studien inhaltlich zusammengefasst und unter ausgewählten religionswissenschaftlichen Aspekten kritisch analysiert (Kap. 3). Insbesondere die Auswirkungen der Kategorienbildung über die Religionszugehörigkeit und der systematische Stellenwert der Religiosität innerhalb der Studien werden eingehend untersucht. Das leitende Kriterium bei der Wahl der Studien wurde bereits angedeutet: Da der Ausgangspunkt dieser Untersuchung die Frage ist, inwiefern empirische Forschungsergebnisse es rechtfertigen, von einem Phänomen bei Jugendlichen in Deutschland zu sprechen, das mit Islamismus treffend bezeichnet ist, wurden nur solche Studien ausgewählt, die auf der Grundlage empirischer Datenerhebung Aussagen zum Islamismus oder islamischen Fundamentalismus bei Jugendlichen treffen. Empirische Studien, die Daten zu muslimischen Jugendlichen erheben, diese jedoch nicht im Sinne eines vorhandenen Islamismus oder Fundamentalismus interpretieren, bleiben folglich unbeachtet. In einem Fall wird indes von diesem Kriterium abgewichen: Die Studie *Kinder und Jugendliche in Deutschland: Gewalterfahrungen, Integration, Medienkonsum* (Pfeiffer u. a. 2010) des Kriminologischen Forschungsinstituts Niedersachsen (KFN) wird ebenfalls analysiert, gleichwohl darin weder von Islamismus noch von islamischem Fundamentalismus die Rede ist. Der Grund hierfür ist, dass die Ergebnisse der KFN-Studie durchweg und mit enormer öffentlicher Wirkung als Hinweise auf islamistische/fundamentalistische Tendenzen bei Jugendlichen gedeutet werden.¹⁰

Leitend für die Analyse der Studien ist das Konzept des narrativen Reviews,

9 Zur Krise und Transformation der Religionswissenschaft aufgrund epistemologischer Probleme s. Stuckrad 2003.

10 Eine ausführliche Erläuterung, aus welchen Gründen die Studie des KFN in die hier vorliegende Untersuchung aufgenommen wurde, erfolgt in Kap. 3.4.3.

wie es unter anderem von Norbert File u. a. (2008) formuliert wurde.¹¹ Die Intention eines solchen Reviews ist es, dem Leser eine zeitraubende Literaturrecherche zu ersparen, indem es den Forschungsstand zu einem Thema zusammenfasst und auf eine bestimmte Fragestellung hin analysiert. In narrative Reviews einbezogen werden verfügbare Primärstudien.

Häufig wird dem Konzept des narrativen Reviews der Vorwurf gemacht, dass es lediglich subjektive Einschätzungen des Autors hervorbringe, da die Auswahl und Gewichtung der Studien sowie die Richtung der Kritik keiner erkennbaren Systematik folgten. Wissenschaftler, die eine solche Kritik äußern, bevorzugen zumeist Metaanalysen, bei denen ein Studienvergleich über statistische Indikatoren erfolgt (vgl. exemplarisch Bortz und Döring 2009, S. 672). Die Kritik am Konzept des narrativen Reviews ist insofern berechtigt, als eine narrative Analyse des Forschungsstandes tatsächlich in erheblichem Maße von der wissenschaftlichen Prägung und Perspektive des jeweiligen Autors abhängt.¹² Dennoch stellt eine Metaanalyse für die hier vorliegende Untersuchung keine Alternative zu einem narrativen Review dar. Denn ein Vergleich empirischer Studien auf statistischer Ebene erfordert sowohl bei den angewandten Methoden als auch bei der inhaltlichen Ausrichtung eine hohe Kongruenz, damit die untersuchten Studien überhaupt kommensurabel sind. Kongruenz bei den Methoden und der inhaltlichen Ausrichtung ist jedoch in der empirischen Sozialforschung allgemein nur selten und in der Forschung zu Islamismus überhaupt nicht gegeben. Für eine Metaanalyse, die empirische Studien auf statistischer Ebene vergleicht, fehlt schlicht die Grundlage.

Darüber hinaus bliebe eine Metaanalyse notwendigerweise auf quantitative Studien beschränkt. Ergebnisse qualitativer Forschungen könnten nicht mit einbezogen werden, da sie sich einem statistischen Vergleich entziehen. Der ohnehin geringe Bestand empirischer Forschungsdaten zu Islamismus bei

11 Der passende deutsche Begriff wäre Überblicks- oder Übersichtsarbeit. File u. a. lehnen den deutschen Begriff jedoch ab, da er oftmals mit Oberflächlichkeit assoziiert werde; vgl. File u. a. 2008, S. 6.

12 In der vorliegenden Untersuchung führt z. B. die philosophische Ausbildung des Autors zu einer intensiven Thematisierung der Bedeutung der jeweiligen Begriffs- und Kategorienbildung.

1 Einführung

Jugendlichen in Deutschland besteht jedoch zu einem wesentlichen Teil aus qualitativen Studien. Es ist daher naheliegend, diese nicht unberücksichtigt zu lassen.

Der gewichtigste Grund für die Entscheidung, dem Konzept eines narrativen Reviews zu folgen, ist jedoch der folgende: Beim Thema Islamismus handelt es sich keinesfalls um einen klar bestimmten und abgrenzbaren Forschungsgegenstand. Vielmehr erfolgt die Bestimmung des Forschungsgegenstandes – also dessen, was als Islamismus in den Studien untersucht wird – in disparater Weise durch die jeweilige Studie. Folglich ist es nötig, neben der Erhebung und Auswertung der empirischen Daten ein besonderes Augenmerk auf die Studienkonzeptionen zu richten. Dies kann im Rahmen eines narrativen Reviews in angemessener Weise erfolgen, von einer Metaanalyse jedoch nicht geleistet werden.

2 Der Islamismusbegriff in wissenschaftlichen und administrativen Diskursen

2.1 Problemaufriss

Die überaus heterogenen Bedeutungszuschreibungen, die der Begriff Islamismus in wissenschaftlichen und administrativen Diskursen erfährt, lassen sich deutlich am Umfang synonym oder in ähnlicher Bedeutung verwendeter Begriffe ersehen. So kann das, was ein bestimmter Autor mit dem Begriff Islamismus meint, bei anderen Autoren durchaus mit islamischer bzw. islamistischer Fundamentalismus, islamischer Extremismus, Neofundamentalismus, politischer Islam, islamischer Fanatismus, islamischer Totalitarismus, islamischer Terrorismus oder Dschihadismus bezeichnet werden. Zudem erschweren zahlreiche Attribute wie evolutionistisch, klassisch, konservativ, militant, puristisch, radikal, reformistisch, religiös, revolutionär, rigoros, transnational, territorial etc. eine klare Begriffsbestimmung und Abgrenzung. Die vorgefundene Begriffskonfusion lässt sich entzerren, indem die geläufigsten und relevantesten Verwendungen des Begriffs Islamismus auf ihre Schwerpunktsetzung in Bezug auf Intension (Bestimmung) und Extension (Träger)¹ zugespitzt werden.²

1 Die Unterscheidung zwischen Intension und Extension von Begriffen arbeitete Gottlob Frege bereits im Jahr 1892 heraus. Trotz des langen Zeitraums, seitdem diese Unterscheidung bekannt ist, und der signifikanten Bedeutung, die ihr nicht nur in der Sprachphilosophie zukommt, bleibt sie dennoch vielfach unbeachtet. Traditionell wird diese Unterscheidung auch als Trennung von Begriffsinhalt und Begriffsumfang bezeichnet; vgl. Frege 1969, S. 40–65.

2 Unberücksichtigt bleiben die Ursachen für das Entstehen von Islamismus und die Motive der Trägerschicht, sofern sie nicht bereits in die Begriffsbestimmung einfließen.

2 Der Islamismusbegriff in wissenschaftlichen und administrativen Diskursen

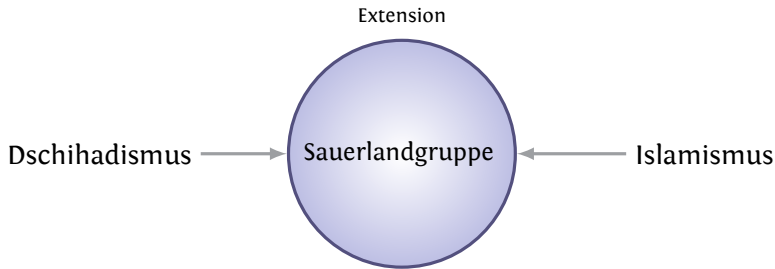


Abb. 2.1: Identische Extension, unterschiedliche Begriffe

Da der Unterscheidung zwischen Intension und Extension in der vorliegenden Untersuchung große Bedeutung zukommt, sie jedoch nicht sehr geläufig ist, wird sie kurz eingeführt und durch Grafiken veranschaulicht: Es ist möglich, dass mit verschiedenen Begriffen auf dasselbe Bezug genommen wird. So wird z. B. die sog. „Sauerlandgruppe“³ sowohl unter Islamismus als auch unter Dschihadismus gefasst. Beide Begriffe erstrecken sich auf einen identischen Personenkreis. Sie haben den gleichen Träger, d. h. die gleiche Extension (Abb. 2.1).

Der umgekehrte Fall ist ebenso möglich. Mit dem gleichen Begriff kann auf unterschiedliche Träger Bezug genommen werden. Dies ist der Fall, wenn unter Islamismus einmal die sog. „Sauerlandgruppe“ fällt, ein anderes Mal legal operierende politische Parteien. Ursache hierfür ist dann eine unterschiedliche inhaltliche Bestimmung des Begriffs, d. h., die Intension ist nicht dieselbe (Abb. 2.2).

Ein und derselbe Begriff kann jedoch bei gleicher Extension dennoch eine unterschiedliche Intension aufweisen. Dies ist der Fall, wenn die sog. „Sau-

3 Die sog. „Sauerlandgruppe“ besteht aus vier Männern, die vor zwei Jahren u. a. wegen Mitgliedschaft in einer terroristischen Vereinigung und geplanter Bombenanschläge auf US-Einrichtungen in Deutschland zu mehrjährigen Haftstrafen verurteilt wurden. Der Name leitet sich aus dem Ort ihrer Festnahme ab: das im Sauerland gelegene Dorf Oberschlehdorn, vgl. Egger 2010.

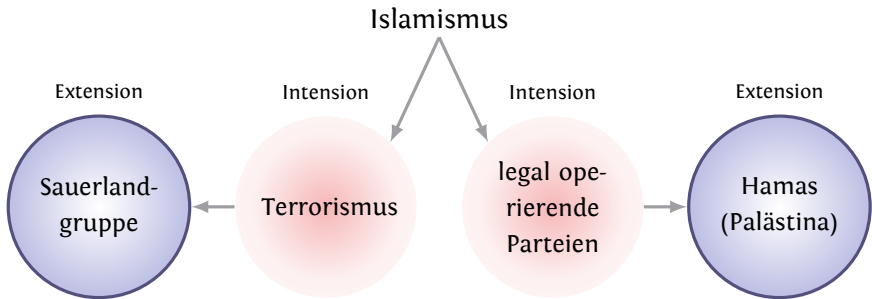


Abb. 2.2: Identischer Begriff, unterschiedliche Intension, unterschiedliche Extension

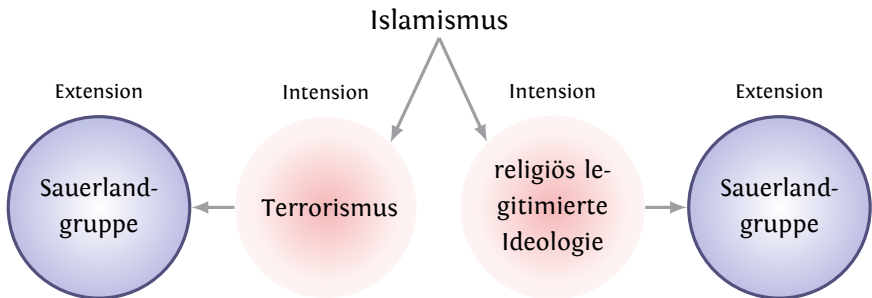


Abb. 2.3: Identischer Begriff, unterschiedliche Intension, identische Extension

erlandgruppe“ bei unterschiedlichen Autoren unter den Begriff Islamismus fällt, jedoch jeweils aufgrund verschiedener Merkmale oder Eigenschaften. Islamismus wird etwa von manchen Autoren als religiös legitimierte Ideologie bestimmt, von anderen als Terrorismus (Abb. 2.3).

Von der Extension lässt sich folglich nicht auf die Intension schließen. Um Unterschiede und Ähnlichkeiten in der Verwendung eines Begriffs herauszuarbeiten, müssen stets Intension und Extension differenziert und analysiert werden.

2.2 Verwendung des Islamismusbegriffs

Die folgende Zuspitzung der Verwendungen des Islamismusbegriffs in wissenschaftlichen und administrativen Diskursen auf ihre prägnanten Aspekte kann den Ausführungen der jeweiligen Autoren nicht gänzlich gerecht werden, da unweigerlich Vereinfachungen und Auslassungen vorgenommen werden. Zumeist findet sich nicht nur ein prägnanter Aspekt, sondern eine Vielzahl sich überschneidender Bestimmungsmerkmale und Eigenschaften. Dennoch bietet sich dieses Vorgehen als heuristisches Mittel an: Denn erst durch die hier angebotenen Schlaglichter auf die diversen zirkulierenden Bedeutungsvarianten können die Studien zu Islamismus bei Jugendlichen in ihrer Konzeption und Ausrichtung erfasst werden.

2.2.1 *Islamismus als Bestreben, einen islamischen Staat zu schaffen*

Ein klar definierter Islamismusbegriff findet sich bei dem französischen Islamwissenschaftler Olivier Roy. Islamismus steht bei ihm für alle Bewegungen, die auf nationalstaatlicher Ebene das Ziel verfolgen, „eine wahre islamische Gesellschaft wieder zu erschaffen“ (Roy 2006, S. 71), indem sämtliche gesellschaftliche Sphären (Politik, Recht, Wirtschaft, Außenpolitik etc.) nach islamischen Vorstellungen verändert werden. Die Islamisierung der Gesellschaft werde mittels der Aneignung politischer Macht von oben herab angestrebt. Der Islam fungiere hierbei nicht primär als Religion, „sondern als eine politische Ideologie“ (ebd.). Die jeweilige Vorstellung einer wahren islamischen Gesellschaft falle bei islamistischen Gruppierungen überaus heterogen aus, da insbesondere nationale und lokale Interessen und Besonderheiten starken Einfluss darauf nähmen.

Nach Roy trägt der Islamismus dazu bei, „das Konzept des modernen Nationalstaates in muslimischen Ländern zu verwurzeln“ (Roy 2006, S. 73), da politische Parteien geschaffen werden, deren Zusammenhalt auf einer gemeinsamen Auffassung des Gemeinwohls beruht. Solche Parteien brächen mit der in nahöstlichen Gesellschaften dominierenden Vorstellung, der zufolge persönlichen Bindungen Vorrang vor „geistlichen Loyalitäten“ (ebd.) einzuräumen

sei. Der Islamismus sei folglich eine Bewegung der politischen Moderne. Er führe zu einer Annäherung an das politische System der westlich-säkularen Welt.

Roy subsumiert verschiedenste Gruppierungen unter dem Begriff Islamismus. Exemplarisch seien hier genannt: der „Front Islamique du Salut“ in Algerien, die „Nahda“ in Tunesien, die „ Hamas“ in Palästina, die „Refah Partisi“ in der Türkei, die „Muslimbruderschaft“ in Ägypten oder die „Union des Organisation Islamiques de France“ in Frankreich (vgl. Roy 1994, 2006). Gruppierungen wie „Al-Qa’ida“ oder die sog. „Sauerlandgruppe“ sind nach einem solchen Verständnis nicht islamistisch, da sie kein politisches Programm vertreten, sondern eine Islamisierung von unten auf der Ebene des Individuums anstreben.

Die begrifflichen Unterscheidungen des französischen Islamwissenschaftlers Olivier Roy werden in Deutschland vielfach übernommen (vgl. exemplarisch Grünwald 2008, S. 222). Neben anderen Autoren ist auch der Kulturanthropologe Werner Schiffauer in seiner Bestimmung des Islamismus nicht weit von Roy entfernt. Bei ihm steht Islamismus für „die Position, die behauptet, dass ein wahrhaft islamisches Leben nur in einem islamischen Staat oder in einer islamischen Gesellschaft denkbar ist. Aus dieser Forderung wird die Notwendigkeit einer Politik der grundsätzlichen islamischen Umgestaltung muslimischer Länder abgeleitet; auch eine Opposition von Islam und Westen“ (Schiffauer 2010, S. 61).

2.2.2 *Islamismus als anti-aufklärerische Geisteshaltung*

Eine andere Intension und Extension des Begriffs Islamismus sind gegeben, wenn die Islamwissenschaftlerin und Referatsleiterin der Abteilung Islamismus/Islamischer Terrorismus des Bundesamtes für Verfassungsschutz, Rita Breuer, in ihrem Aufsatz „Bildungs- und Sozialarbeit islamistischer Organisationen: Einstieg in die Radikalisierung?“ (Breuer 2005) nach Ursachen für Radikalisierungstendenzen und Milieubildung bei in Deutschland lebenden Muslimen sucht. Auch die Veröffentlichung des Aufsatzes „Internet: Islamismus grenzenlos“ (Breuer 2010) in einem Sammelband, den Alice Schwarzer

2 Der Islamismusbegriff in wissenschaftlichen und administrativen Diskursen

unter dem programmatischen Titel *Die große Verschleierung: Für Integration, gegen Islamismus* (Schwarzer 2010) herausgibt, weist auf einen anderen Islamismusbegriff hin.

Islamismus ist bei Breuer nicht primär über das Bestreben bestimmt, einen islamischen Staat auf politischem Wege zu gründen, wie dies bei Roy der Fall ist. Vielmehr steht er hier für eine anti-aufklärerische Geisteshaltung, nach der das gesamte individuelle und kollektive Handeln und Denken der Menschen an den religiösen Quellen des Islams auszurichten sei. Der Geltungsanspruch gesellschaftlicher Normen und staatlicher Gesetze sei dem der religiösen Handlungsvorgaben bedingungslos unterzuordnen (vgl. Breuer 2005, S. 96). Breuer betont die Gefahren, die in einem solchen Absolutheitsanspruch für geistige und politische Prinzipien der aufgeklärten Moderne bestünden. So stehe etwa islamistische Bildungsarbeit, da sie auf eine „Vermittlung einer als einzig und absolut wahr angesehenen Lehre“ (ebd., S. 95) abziele, im Widerspruch zu Selbstbestimmung, Kritikfähigkeit, Freiheit des Denkens und Pluralismus. An anderer Stelle weist Breuer auf das Geschlechterverständnis der islamistischen Geisteshaltung hin, nach der die Frau dem Mann unterzuordnen sei (vgl. Breuer 2010, S. 53–57). Auch hierin sieht Breuer eine elementare Errungenschaft der westlichen Zivilisation bedroht, nämlich die Gleichstellung von Frau und Mann.

Da Breuer den Begriff Islamismus im Sinne einer anti-aufklärerischen Geisteshaltung verwendet, können auch Personen als islamistisch klassifiziert werden, die es im wesentlich engeren Begriffsverständnis von Roy nicht wären. Bei Roy sind Islamisten Personen, die in politischen Parteien aktiv sind oder zumindest mit einer solchen sympathisieren. Bei Breuer hingegen ist das Spektrum wesentlich breiter. Sie erwähnt in ihren Texten Einzelpersonen, wie Yusuf al-Qaradawi und die türkischstämmigen Brüder Yavuz und Gürhan Özoguz⁴, sowie Organisationen und Gruppierungen, die sie in radi-

4 Die Brüder Özoguz sind Betreiber der Internetplattform www.muslim-markt.de. Nach eigenen Angaben sollte diese Plattform ursprünglich als „Startseite im Internet“ für deutschsprachige Gläubige dienen. Angeboten werden u. a. eine Liste islamischer Firmen und allgemeine Informationen über den Islam. Die Brüder Özoguz haben im Jahr 2003 ein Buch

kale und gemäßigte teilt. Breuer nennt explizit den „Kalifatstaat“, die „Hizb ut-Tahrir“ (HuT), die „Hisbollah“, den „Zentralrat der Muslime“ (ZMD), die „Islamische Gemeinschaft Millî Görüş“ (IGMG), den „Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland e. V.“ (IR), den „Verband islamischer Kulturzentren“ (VIKZ), „Al-Qa’ida“ und die „Muslimbruderschaft“. Des Weiteren werden zwei in Deutschland ansässige Institutionen unter den Begriff Islamismus gefasst: das Islamologische Institut Frankfurt/Wiesbaden und die König-Fahd-Akademie in Bonn (vgl. Breuer 2005, 2010).

2.2.3 *Islamismus als imaginiertes Kollektiv*

Die an der École des Hautes Études en Sciences Sociales in Paris lehrende Soziologin Nilüfer Göle stellt wiederum einen anderen Aspekt in den Vordergrund, wenn sie Islamismus als Folge eines Entinstitutionalisierungsprozesses⁵ des Religiösen beschreibt. Religion lasse sich in der modernisierten Welt nicht mehr anhand der Institutionen fassen, die sie einst repräsentiert hätten, sondern sei zu einem Identitätsaspekt geworden, der der persönlichen Entscheidung des Einzelnen obliege. Dieser Individualismus in Bezug auf den Umgang mit religiösen Erfahrungen führe jedoch nicht zwangsläufig zu einer Individuierung und Privatisierung, sondern stelle vielmehr die Voraussetzung für neue Formen religiöser Vergemeinschaftung dar. Für sozial entwurzelte Personen entstehe die Möglichkeit, Gemeinschaften zu bilden, die auf einer gemeinsamen islamischen Erfahrung beruhten und zugleich unabhängig von der Gesellschaft, den vorangegangenen Generationen und religiösen Autoritäten seien. Da es keine reale soziale Basis für diese Gemeinschaften gibt, bezeichnet Göle sie als imaginiert. Sie fasst den beschriebenen Prozess wie folgt zusammen:

veröffentlicht, in dem sie von ihrem Leben als strengreligiöse Muslime in Deutschland berichten. Es trägt den Titel *Wir sind fundamentalistische Islamisten in Deutschland* (Özoguz und Özoguz 2003).

- 5 Göle bezieht sich bei ihrer Beschreibung des Entinstitutionalisierungsprozesses des Religiösen auf Charles Taylor (2002).

2 Der Islamismusbegriff in wissenschaftlichen und administrativen Diskursen

Vormals eine bindende Kraft für lokale, konfessionelle oder national-staatliche Gemeinschaften, verwandelt sich der Islam heute in ein imaginäres Band zwischen sozial entwurzelten Muslimen. (Göle 2004b, S. 158)

Der Islamismus repräsentiert für Göle eine solche imaginierte Vergemeinschaftungsform. Islamisten seien jene Personen, die „in radikalisierte Form auf ihrer religiösen und kulturellen Identität bestehen“ (Göle 2004b, S. 160). Sie verstünden sich hierbei als Teil eines nationale und kulturelle Grenzen überschreitenden Kollektivs, welches eine höhere und bessere Lebensform repräsentiere.⁶ Die personalisierte Religiosität dieser Menschen gehe notwendigerweise mit einer Politisierung der Religion einher, da erst durch öffentliche Bekenntnisse die Zugehörigkeit zu diesem imaginierten Kollektiv begründet und eine Abgrenzung zum Anderen geschaffen werde. Islamische Kulturbräuche und Konventionen, wie etwa das Tragen eines Schleiers, wandelten sich bei Islamisten zu Identifikationsinstrumenten, aus denen Kraft und Selbstbewusstsein gewonnen würden, da sie die Teilhabe an einem starken Kollektiv repräsentierten (vgl. ebd., S. 162). Islamismus ist Göle zufolge ein Produkt von Modernisierungsprozessen und Migration. Seinen Ursprung habe er gerade nicht in bestimmten islamischen Konfessionen oder Traditionen, sondern er sei „das Aufkommen einer Art von synkretistischem Islam“ (ebd., S. 160).

Der Begriff Islamismus bezieht sich bei Göle zuallererst auf Personen, deren Biografie durch eine Migrationserfahrung geprägt ist. Hierbei mache es keinen Unterschied, ob es sich um Migration in ein anderes Land handle oder um einen Wechsel des Lebensraums innerhalb des Ursprungslandes, wie er vor allem als Wanderungsbewegung aus ländlichen Regionen in Ballungszentren zu beobachten sei (vgl. Göle 2004b, S. 160).

6 Für Göle offenbart sich im radikalen Beharren auf einer religiösen und kulturellen Identität ein soziologisches Paradox: Gerade im Akt des Beharrens auf einer religiösen und kulturellen Identität zeige sich, dass Islamisten „ihre beschränkten Herkunftsmilieus“ bereits hinter sich gelassen hätten. Die „Rückwendung auf eine identitätsstiftende Religion und die dazugehörigen politischen Ausdrucksformen“ offenbarten eine westliche Sozialisation und Vertrautheit mit „westlichen Formen des politischen Denkens und städtischen Lebens“ (Göle 2004b, S. 160 f.).

2.2.4 Neofundamentalismus als moderne Form religiöser Spiritualität

Der von Göle beschriebene Islamismus als ein imaginiertes Kollektiv, dessen Möglichkeitsbedingungen die Individualisierung religiöser Erfahrungen und der Bindungskräfteverlust kultureller und religiöser Traditionen sind, liegt nahe an dem, was Roy als islamischen Neofundamentalismus bezeichnet. Er (und z. T. auch Knoblauch; vgl. Knoblauch 2009, S. 93–99) beschreibt diesen als Folge eines Spiritualisierungsprozesses und grenzt ihn dezidiert vom Islamismus als politischem Unternehmen⁷ ab.

Auch wenn Roy den Neofundamentalismus begrifflich vom Islamismus trennt, ist es dennoch lohnend, seine Ausführungen zum Neofundamentalismus in den Blick zu nehmen. Denn die Extension des Neofundamentalismus bei Roy enthält Gruppierungen, die oftmals als Paradebeispiele für Islamismus gelten.

Roy macht weltweit eine Schwerpunktverlagerung von Religion zur Religiosität aus. Hiermit ist gemeint, dass es vermehrt zur Entstehung rein religiöser bzw. spiritueller Gemeinschaften kommt, deren konstituierendes Element ein von kulturellen und lokalen Einflüssen bereinigter Glaube ist. Der Ursprung dieses Prozesses liege in den Mechanismen der Globalisierung und der hiermit einhergehenden Säkularisierung, die zu einer neuen, säkularisierten Form der Religion geführt hätten. Die gewandelte Form der Religion zeichne sich dadurch aus, dass sie sich von Kultur und Politik abgelöst (De-kontextualisierung) und in einem autonomen Raum als das rein Religiöse⁸ re-konstruiert habe.⁹ Sie entspreche hierdurch den Anforderungen eines de-

7 Zum Begriff des Islamismus als politischem Unternehmen bei Roy vgl. oben Kap. 2.2.1.

8 Das rein Religiöse kann sich als „eine fundamentalistische Affirmation (man muss zu den expliziten religiösen Normen zurückkehren und nur zu ihnen)“ oder als „eine integralistische Affirmation [...] (mein Glaube muss über alle Aspekte meines persönlichen Lebens herrschen, auch wenn ich ihn anderen nicht aufzuzwingen versuche)“ zeigen (Roy 2010, S. 30).

9 Von einer Rückkehr des Religiösen zu sprechen, ist für Roy dennoch falsch. Die Säkularisierung habe zwar zu einer neuen Form des Religiösen (Mutation) und einer verstärkten Sichtbarkeit des Religiösen im öffentlichen Raum geführt, die weltweite Abnahme religiöser Praxis sei jedoch ungebrochen (vgl. Roy 2010, S. 21–24).

2 *Der Islamismusbegriff in wissenschaftlichen und administrativen Diskursen*

territorialisierten und dekulturnierten bzw. globalisierten Marktes, in dem der Erfolg religiöser Lehren an das Merkmal der Universalität geknüpft sei (vgl. Roy 2006, S. 7–43; vgl. Roy 2010, S. 229–319).

Die sichtbaren Auswirkungen dieses Prozesses seien der Rückgang traditioneller Formen der Religion (z. B. Katholizismus, muslimischer Hanafismus und klassische protestantische Bekenntnisse) und das weltweite Florieren fundamentalistischer und charismatischer Formen der Religiosität (Evangelikalismus, Pfingstertum, Salafismus, Tablighi-Bewegung, Neosufismus; vgl. Roy 2010, S. 23).

Die Extension des Neofundamentalismusbegriffs bei Roy ist aufgrund zweier Aspekte bemerkenswert: Zum einen fällt auf, dass er Gruppierungen, die oftmals unter den Begriff Islamismus gefasst werden (z. B. salafistische Gruppierungen und die Tablighi-Bewegung), gerade nicht mit diesem Begriff bezeichnen möchte. Der andere bemerkenswerte Aspekt ist die Verknüpfung spiritualistischer Gemeinschaften über konfessionelle Grenzen hinweg. Evangelikalismus, Pfingstbewegungen und Mormonentum gehören für Roy aufgrund ihrer Strukturähnlichkeiten in die gleiche Kategorie wie Salafismus, Tablighi-Bewegung und Neosufismus. Denn sowohl die christlich als auch die islamisch geprägten Gruppierungen zeichne die Durchdringung aller Lebensbereiche durch die Religiosität aus. Diese spiritualistischen Gemeinschaften stehen jeweils in Opposition zu den traditionellen Formen des Islams und des Christentums (vgl. Roy 2010, S. 23 f.). Der vergleichende Ansatz bei Roy deckt demnach Ähnlichkeiten zwischen religiösen Gemeinschaften auf, die nicht entlang konfessioneller Grenzen verlaufen, sondern quer zu diesen.

2.2.5 *Islamismus als islamische Religion*

Für den Islamwissenschaftler Tilman Nagel ist eine Unterscheidung zwischen Islam und Islamismus nicht nur ohne Erkenntniswert, sondern auch schädlich. Denn eine solche begriffliche Trennung suggeriere, dass der Islam eine post-moderne Weltanschauung sei, ähnlich dem modernen Christentum. Es gibt Personen – so Nagel –, die fälschlicherweise annehmen, dass der Islam als individualisierter Glaube „eine für Dritte folgenlose Privatangelegenheit“

(Nagel 2005, S. 19) sei, die mit den Prinzipien einer säkularen Gesellschaft in keinem Konflikt stehe. Solche Personen glaubten zugleich, nur ein degeneriertes Verständnis des wahren Islams leite aus dem Glauben einen politischen Machtanspruch ab und müsse daher als Islamismus vom Islam getrennt werden (vgl. ebd., S. 19 f.).

Nagel begründet seine These, dass der Islam keine postmoderne Form individualisierter Religion ist, in zwei Schritten: Zunächst bietet er philologische Interpretationen koranischer Suren an, die aufzeigen sollen, dass es zum Wesen des Islams gehört, einen islamischen Staat anzustreben bzw. diesen auszuweiten, bis „der ganze Erdkreis [sich] zum Islam bekennt“ (Nagel 2005, S. 23). Den Islam unterscheide vom Christentum, dass er sich nicht „in einem bestehenden Staat einrichtet, sondern einen eigenen gründet“ (ebd., S. 25). Nagel sieht in Koran und Sunna den Einsatz von Waffen zu diesem Zweck nicht nur legitimiert, sondern macht darüber hinaus eine Aufforderung zum Kampf aus:

Wahre Gläubigkeit erweist sich also in der kämpferischen Tat für den Triumph des Islams.¹⁰

Nagels Argument ist folglich, dass die Berücksichtigung des historischen und textuellen Kontextes der islamischen Quellen (Koran und Sunna) zu einer Auslegung führe, welche die Inkompatibilität des Islams mit einer Trennung von Staat und Kirche offenbare. In diesem laut Nagel allein richtigen Verständnis des Islams sei die islamische Heilszusage denjenigen vorbehalten, die innerhalb eines islamischen Staates leben. Ein moderner säkularer Rechtsstaat könne jedoch nicht islamisch sein, da dieser auf von Menschen ersonnenen Geboten und Verboten beruhe und sich dies als inkompatibel mit dem Gebot des unbedingten Gehorsams gegenüber Gott und seinen Gesandten erweise (vgl. Nagel 2005, S. 23).

Um seine Ablehnung einer Trennung von Islam und Islamismus zu begründen, verknüpft Nagel in einem zweiten Schritt die im Wesen des Islams

¹⁰ Nagel 2005, S. 28. Im Christentum hingegen – so Nagel – ist die Anwendung von Gewalt grundsätzlich illegitim. Auch wenn die Geschichte des Christentums nicht frei von Gewalt sei, gebe es zumindest Skrupel, sich dieser zu bedienen (vgl. ebd., S. 21 und 28).

2 Der Islamismusbegriff in wissenschaftlichen und administrativen Diskursen

enthaltene Unvereinbarkeit mit dem Prinzip der Säkularität mit einer zusätzlichen These: Für die heute lebenden Muslime seien Koran und Sunna ungebrochen die einzige und für alle Lebensbereiche gültige Normenquelle. Eine historisch-kritische Sicht auf Koran und Sunna gebe es nicht. Dies habe zur Folge, dass Muslime selbst dann noch den schriftlich fixierten Verhaltensvorgaben Mohammeds folgen bzw. sie als gottgewollt ansehen, wenn diese Verhaltensvorgaben „zu seiner [Mohammeds; T.H.P.] Zeit und in seiner Umwelt vielleicht noch zu rechtfertigen waren, es heute aber in keiner Weise mehr sind“ (Nagel 2005, S. 33). Absolutheitsanspruch und Fehlen jeglicher textkritischer Reflexion kulminieren nach Nagel im Aufrechterhalten der Forderung der Muslime nach einer Restauration der medinensischen Gesellschaftsform, die zu Zeiten des Propheten herrschte (vgl. ebd.).

Der Versuch, die Extension des Islamismusbegriffs bei Nagel festzuhalten, gestaltet sich äußerst schwierig. Dies liegt primär daran, dass er nicht zwischen theologischer Lehre und religiöser Lebenspraxis unterscheidet. Die Bestimmung dessen, was Islam bzw. Islamismus ist, erfolgt bei Nagel anhand einer Koraninterpretation unter Berücksichtigung des historischen und textuellen Kontextes. All jene Personen, die die *richtigen* Dogmen aus der Koranlektüre ziehen, also den *wahren* Islam im nagelschen Sinne erkennen, wären demnach Islamisten respektive Muslime. Die Problematik hierbei ist, dass Personen, die Koran und Sunna anders interpretieren, in der Konsequenz zu Ungläubigen und Nicht-Muslimen erklärt werden müssten (vgl. Kermani 2009, S. 207). Nagel desavouiert ungewollt seine Gleichsetzung von theologischer Lehre und religiöser Lebenspraxis, indem er darauf hinweist, dass er sowohl „in Deutschland, aber auch anderswo, vielen Muslimen“ (Nagel 2005, S. 33 f.) begegnet sei, die die öffentliche Präsenz solcher Glaubensbrüder kritisierten, die sich gegen eine historisch-kritische Lesart von Koran und Sunna aussprächen und einen universalen Geltungsanspruch aufrechterhielten. Nagel spricht sich demnach für eine Gleichsetzung von Islam und Islamismus aus, ohne sie selbst aufrechtzuerhalten, indem er auf säkulare Muslime verweist.

Diese Inkonsistenz bei Nagel ändert nichts daran, dass seine essentialis-

tische Argumentationsweise¹¹ darauf hinausläuft, grundsätzlich alle Muslime mit Islamisten gleichzusetzen. Der Begriff Islamismus kennzeichnet gerade nicht, wie etwa bei Waldmann (Kap. 2.2.8) oder den Verfassungsschutzbehörden (Kap. 2.2.7), eine extreme Minderheit, sondern erstreckt sich auf alle Personen, die sich auf Koran und Sunna berufen.

Die nagelsche These, nach der sich nicht sinnvoll zwischen Islamismus und Islam unterscheiden lässt, ist insbesondere außerhalb der Wissenschaft sehr populär. Sie wird von zahlreichen Autoren in islamkritischen Foren und auf Webseiten aufgegriffen und verteidigt.¹² Die Verbreitung dieser These bleibt jedoch nicht auf das Internet beschränkt. So erhielt Hans-Peter Raddatz in einem Interview mit dem renommierten Deutschlandfunk die Möglichkeit, seine Ansicht einem breiten Publikum darzulegen. Er sagte während des Gesprächs, dass Orthodoxie mit Islamismus umschrieben und vom Islam getrennt werde, aber – so Raddatz – „diese Orthodoxie ist der Islam selbst. Das heißt, der Islamismus ist Islam, ist gläubiger Islam“.¹³

2.2.6 *Islamismus als Abwehr der Moderne*

Vor allem bei Göle (Kap. 2.2.3) wird Islamismus als spezifisches Phänomen der Moderne bestimmt, deren Anhänger aus einer westlichen Sozialisation heraus eine radikale Oppositionshaltung entwickeln. Eine solche Bestimmung des Islamismus als Produkt einer gänzlich westlichen Sozialisation ist allerdings nicht unumstritten. In wissenschaftlichen Arbeiten (und noch öfter in populärwissenschaftlicher Literatur; vgl. etwa Gabriel 2005) lassen sich auch gegenteilige Positionen finden. So beschreibt etwa ein Professor der Fachhochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung, Armin Pfahl-Traughber, Islamismus als eine Abwehrreaktion und Abwehrhaltung gegen westliche So-

11 Nagel ist bei Weitem nicht der Einzige, bei dem sich ein solcher Essentialismus findet. U. a. der britisch-amerikanische Historiker Bernard Lewis argumentiert in durchaus vergleichbarer Weise (vgl. exemplarisch Lewis 1990).

12 Vgl. u. a. den Essay von Michael Mannheimer „Islam und Islamismus. Zwei Seiten derselben Medaille namens Islam“ (Mannheimer 2009).

13 Siehe hierzu die Transkription des Interviews (Raddatz 2010).

zialisierung und Hegemonie. Die als Krise empfundene soziale und wirtschaftliche Unterlegenheit der islamischen Länder gegenüber den westlichen Ländern werde im Islamismus als Folge einer Abkehr vom wahren Glauben interpretiert. Die islamistische Strategie zur Überwindung dieser Krise sei nicht die Übernahme der westlichen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, sondern eine radikale Ablehnung alles Westlichen und die Einführung einer Theokratie auf Grundlage des Korans. Das aus Sicht des Islamismus verderbliche Westliche werde identifiziert mit Demokratie, Individualisierung, Marktwirtschaft, Materialismus, Menschenrechten, Pluralisierung und Säkularisierung (vgl. Pfahl-Traugher 2001, S. 43–44).¹⁴ Laut Pfahl-Traugher ist Islamismus in Deutschland den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sowie den „mitgebrachten mentalen Prägungen der muslimischen Minderheit“ geschuldet. Deren Sozialisation sei autoritär-traditionalistisch, was sich „u.a. in einem dogmatischen Religionsverständnis, einem abwertenden Frauenbild und dem [hohen; T.H.P.] Stellenwert von Gewalt als Erziehungsstil“ (Pfahl-Traugher 2001, S. 51 sowie ebd., Anm. 46) zeige.

Pfahl-Traugher und andere Vertreter einer solchen Position greifen zum Teil direkt auf die Schrift *Fundamentalismus: Aufstand gegen die Moderne* (Meyer 1989) von Thomas Meyer aus dem Jahr 1989 zurück oder reproduzieren seine Argumentation in vergleichbarer Weise. Für Meyer ist Islamismus eine der möglichen Erscheinungsformen des Fundamentalismus. Er vertritt die These, dass die Folgen von Modernisierung und Aufklärung strukturbedingt einen ambivalenten Charakter haben. Modernisierung und Aufklärung führten immer zugleich zu „Befreiung und Freisetzung, Emanzipation und Einsamkeit, Öffnung und Schutzlosigkeit, Offenheit und Beliebigkeit, Perfektionierung der Mittel und Schwinden der Ziele“ (ebd., S. 10). Dort, wo die negativen Folgen des Modernisierungsprozesses überwögen und die Verheißung auf eine bes-

14 Auch Ausführungen zum Islamismus bei Bassam Tibi lassen sich dieser Kategorie zuordnen. In der Einleitung der erweiterten Auflage seiner Monografie *Die fundamentalistische Herausforderung* schreibt Tibi: „Der Islamismus ist gegen die Säkularität als eine aus dem Westen eingeführte Lebensform und auch gegen säkulare Ordnungsvorstellungen allgemein gerichtet. Entsäkularisierung beinhaltet also die Ablehnung alles Westlichen, das heißt das Bestreben nach einer Entwestlichung der Welt.“ (Tibi 2003, S. 19).

sere Zukunft ihre Überzeugungskraft verliere, sei das Aufkommen von Fundamentalismus die Folge. Diesen bestimmt Meyer wie folgt:

Fundamentalismus ist eine willkürliche Abschießungsbewegung, die als immanente Gegentendenz zum modernen Prozess der generellen Öffnung des Denkens, des Handelns der Lebensformen und des Gemeinwesens absolute Gewißheit, festen Halt, verlässliche Geborgenheit und unbezweifelbare Orientierung durch irrationale Verdammung aller Alternativen zurückbringen soll. (Meyer 1989, S. 157 f.)

Fundamentalismus ist demzufolge eine Reaktion auf die strukturimmanenten negativen Folgen der Modernisierung. Er stelle eine „Fluchtbewegung“ derjenigen dar, für die sich die Modernisierung als „Holzweg in die Apokalypse“ (Meyer 1989, S. 11) erwiesen habe. Wenngleich Meyer den Begriff „Modernisierungsverlierer“¹⁵ nicht benutzt, so umschreibt dieser Begriff dennoch in prägnanter Form das von ihm Gemeinte.

Fundamentalistische Fluchtbewegungen können nach Meyer in diversen kulturellen, politischen und religiösen Gewändern in Erscheinung treten. Das religiös-politische Gewand aus dem islamischen Kulturbereich sei der Islamismus. Die Prinzipien der Moderne würden von diesem negiert, indem der heilige Text mit einem absoluten Wahrheitsanspruch verbunden, die westliche Wissenschaft verdammt und die Einheit von Religion und Politik auf Grundlage religiöser Gesetze und Regeln gefordert werde. Die Revolution von 1979 im Iran wird von Meyer vielfach als Beispiel der – wie er schreibt – „spektakulär antiwestliche[n] Kreuzzüge im Islam“ (Meyer 1989, S. 18) angeführt.

Da zwischen Pfahl-Traughbers und Meyers Text mehr als 20 Jahre liegen, ist die Extension des Islamismusbegriffs trotz vergleichbarer Intension gänzlich anders gelagert. Pfahl-Traughber nennt verschiedene Organisationen in Deutschland, die sich jeweils gegen kulturelle, politische und soziale Einflüsse des Westens abschotten. Diese würden entweder einen legalistischen Weg einschlagen, sich also weitestgehend an die geltenden Gesetze halten, oder

15 Geprägt wurde dieser Begriff insbesondere von Wilhelm Heitmeyer im Zusammenhang mit rechtsextremen Jugendlichen; vgl. Heitmeyer 1998.

2 Der Islamismusbegriff in wissenschaftlichen und administrativen Diskursen

eine militante Strategie verfolgen (vgl. Pfahl-Traugher 2001, S. 45). Die folgenden Organisationen werden von ihm genannt: „Islamische Gemeinschaft Millî Görüş“, „Der Kalifatstaat“, „Islamische Heilsfront“, „Bewaffnete islamische Gruppe“, „Salafiyya-Gruppe für die Mission und den Kampf“, „Islamische Widerstandsbewegung“, „Muslimbruderschaft“, „Hizbollah“ und das Netzwerk „Arabischer Mujahedin“ (Pfahl-Traugher 2001, S. 45–50).

2.2.7 Islamismus als religiös legitimierte politische Ideologie

Aus Sicht der Verfassungsschutzbehörden steht Islamismus für eine demokratie- und rechtsstaatsfeindliche Ideologie, die als „religiös legitimierte Form politischen Extremismus“ (Bundesamt für Verfassungsschutz 2008, S. 5) begrifflich vom Islam als Religion¹⁶ getrennt wird. Das Merkmal des Islamismus sei das Bestreben, die bestehenden Staats- und Gesellschaftsformen durch eine islamische Ordnung zu ersetzen, wie sie zu Zeiten Mohammeds bestanden habe. Diese dezidiert politische Programmatik stelle eine Verquickung von Religion als Glaube und Religion als staatlichem wie gesellschaftlichem Ordnungssystem dar (vgl. ebd., S. 6).

Laut den Verfassungsschutzbehörden steht Islamismus in einem unüberbrückbaren Konflikt zur demokratischen Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland, da die Schriften des Islams als einzige legitime Normenquelle angesehen würden, an der das gesamte menschliche Handeln auszurichten sei. Die Handlungsanweisungen hätten im Islamismus einen zwingenden, gesetzesartigen Charakter: Ihre Souveränität werde durch keine andere Instanz aufgehoben oder auch nur eingeschränkt. Der vorliegende absolute Geltungsanspruch der religiösen Gebote könne mit dem Grundsatz der Volkssouveränität, dem Mehrheitsprinzip oder dem Recht auf Bildung und Ausübung einer parlamentarischen Opposition grundsätzlich nicht vereinbart werden. Denn Gesetze, die auf Mehrheitsentscheidungen gründeten, also menschli-

16 Der Islam als Religion entnehme den heiligen Schriften religiöse Gebote, die lediglich die Beziehung zwischen Mensch und Gott beträfen und keine politischen Handlungsanweisungen implizierten (vgl. Bundesamt für Verfassungsschutz 2008, S. 5).

chen Ursprungs seien, hätten im Islamismus keinerlei Verbindlichkeit oder Geltungsanspruch (vgl. Bundesamt für Verfassungsschutz 2008, S. 7).

Aus der rigiden Einstellung zum heiligen Text folge laut den Verfassungsschutzbehörden im Islamismus eine Selbstermächtigung. Hiermit ist gemeint, dass die rigide religiöse Gesinnung eine Umsetzung auf der Handlungsebene erfährt. Das im Vordergrund stehende Ziel, einen islamischen Staat zu schaffen, werde demnach aktiv angestrebt. Dies könne in legalistischer Weise durch die Schaffung von parallelgesellschaftlichen Strukturen oder in gesetzwidriger Weise durch Aktionen gegen den Staat erfolgen. Auch die Anwendung von Gewalt könne als legitimes Mittel zur Durchsetzung politischer Ziele angewandt oder befürwortet werden. Im aktiven Bestreben, das bestehende System zu überwinden, unterscheide sich Islamismus deutlich vom islamischen Fundamentalismus resp. islamischen Radikalismus, der auf eine „rigide Ausrichtung des persönlichen Lebens nach islamischen Glaubensfundamenten“ (Bundesamt für Verfassungsschutz 2008, S. 5) beschränkt bleibe.

Die feindliche Einstellung zum bestehenden Gesellschaftssystem markiert zugleich einen elementaren Unterschied zum Islamismusbegriff von Roy. Auch bei ihm steht er für das Streben nach einem islamischen Staat, jedoch geschieht dies innerhalb der bestehenden politischen Gegebenheiten. Islamisten im Sinne Roys partizipieren am politischen Geschehen, um Gestaltungsmacht zu erlangen. Sie bekämpfen die politischen Strukturen nicht durch die Anwendung von Gewalt (vgl. Kap. 2.2.1).

Die Extension des Islamismusbegriffs bei den Verfassungsschutzbehörden der Bundesrepublik Deutschland muss prinzipiell nicht einheitlich sein, da die 16 Landesbehörden und das Bundesamt für Verfassungsschutz autonom agieren, also durchaus unterschiedliche Personen und Gruppierungen als islamistisch klassifizieren können. Dennoch lassen sich nur wenige Unterschiede in den Verfassungsschutzberichten ausmachen. Sofern solche Unterschiede in der Extension überhaupt bestehen, sind sie den länderspezifischen Bevölkerungsstrukturen geschuldet. So nimmt etwa im Brandenburger Verfassungsschutzbericht des Jahres 2011 das Themengebiet Islamismus nur einen kleinen Teil des Gesamtberichtes ein. Es werden nur wenige islamistische Gruppierungen

2 Der Islamismusbegriff in wissenschaftlichen und administrativen Diskursen

gen genannt. Als Erklärung hierfür wird angeführt, dass in Brandenburg Islamismus ohne Breitenwirkung bleibe, da nur wenige Muslime dort lebten und potenzielle Islamisten auf die Großstädte außerhalb Brandenburgs auswichen (Ministerium des Innern des Landes Brandenburg 2011, S. 163). Gänzlich anders stellt sich dies im Verfassungsschutzbericht des Landes Nordrhein-Westfalen dar. Hier sind die Ausführungen zum Islamismus wesentlich umfangreicher; es werden zahlreiche Gruppierungen genannt (Ministerium für Inneres und Kommunales des Landes Nordrhein-Westfalen 2011, S. 111–140).

Um die Extension des Islamismusbegriffs bei verfassungsschützenden Behörden zu klären, bietet sich ein Blick in den Verfassungsschutzbericht des Bundesamtes für Verfassungsschutz aus dem Jahr 2009 an. Die hier genannten Gruppierungen und Organisationen sind annähernd deckungsgleich mit denen in den Berichten der Landesbehörden. Jede der im Folgenden aufgelisteten Gruppierungen und Organisationen taucht auch in mindestens einem der Landesberichte auf. Genannt werden: „Al-Qa’ida“, „Ansar al-Islam-Gruppe“ (AAI), „Islamische Jihad-Union“ (IJU), „Islamische Bewegung Usbekistans“ (IBU), „Hizb Allah“, „Hizb ut-Tahrir“ (HuT), „Islamische Widerstandsbewegung“ (Hamas), „Muslimbruderschaft“ (MB), „Jama’at al-Adl wal-Ihsan“ (JAI), „Islamische Gemeinschaft Millî Görüş e.V.“ (IGMG), „Tablighi Jama’at“ (TJ) und „Tschetschenische Republik Itschkeria“ (CRI)/„Tschetschenische Separatistenbewegung“ (TSB; vgl. Bundesministerium des Innern 2010b, S. 212–281).

2.2.8 Islamismus als Terrorismus durch Migranten

Der emeritierte Gewalt- und Terrorismusexperte Peter Waldmann verwendet den Begriff Islamismus sowohl für territorial gebundene Netzwerke wie die „Hisbollah“ im Libanon oder die „Hamas“ in Palästina als auch für transnationale militante Netzwerke, „die sich dem globalen Dschihad verschrieben haben“ (Waldmann 2009, S. 61). Diese beiden Formen des Islamismus unterscheiden sich laut Waldmann deutlich, da sie weder die gleichen Ziele verfolgen noch ihre Mitglieder aus ähnlichen sozialen Feldern rekrutieren.

Waldmanns wissenschaftliche Studien befassen sich primär mit dem radikalen transnationalen Islamismus. Dieser wird bestimmt als radikalisiertes

islamisch-religiöses Einstellungsmuster. Radikal sei es in dem Sinne, dass ausgehend von einer als absolut gesetzten Wahrheit ein dualistisches Weltbild entworfen werde, in dem es ausschließlich Richtig und Falsch gebe. Etwaige Zwischenpositionen oder Kompromisse würden nicht in Betracht gezogen. Radikal sei der Islamismus überdies, da die Möglichkeit der Anwendung von Gewalt nicht abgelehnt werde, um die verabsolutierten Ziele zu erreichen (vgl. Waldmann 2009, S. 36–38).

Waldmann vertritt die These, dass die Hinwendung zum transnationalen Islamismus für muslimische Migranten eine mögliche Option unter anderen darstellt, um mit einem „Identitätsdilemma“ (Waldmann 2009, S. 14) fertig zu werden, das sich aus ihrer Diaspora-Situation ergeben könne: Muslime im Westen stünden einerseits unter Anpassungsdruck, um soziale Anerkennung vonseiten der Aufnahmeländer zu erhalten, andererseits fühlten sie sich verpflichtet, ihrem religiös-kulturellen Erbe treu zu bleiben. Scheitere die Vermittlung zwischen den beiden Anforderungen auf der Ebene des Individuums, könne die Hinwendung zum Islamismus die Folge sein. Für Waldmann ist Islamismus demnach ein bestimmtes psychosoziales Einstellungsmuster, das zwingend mit migrationsspezifischen Problemen in Verbindung steht (vgl. ebd., S. 13–17).

Nicht unerwähnt bleiben soll, dass Waldmann das Radikalisierungsphänomen muslimischer Migranten nicht auf den Identitätsdilemma-Aspekt reduziert. Er misst diesem Aspekt zwar große Bedeutung bei, macht aber darüber hinaus noch weitere Ursachenkomplexe auf der sozialen Mikroebene (individuelle Entwicklungsprozesse und Gruppendynamiken) und der sozialen Makroebene (Strukturen und Beziehungen der Aufnahme- und Herkunftsländer) aus (vgl. Waldmann 2009, S. 17).

Die Besonderheit bei der Verwendung des Islamismusbegriffs bei Waldmann ist, dass er primär auf Personen angewandt wird, die Gewalt anwenden (oder zumindest als legitimes Mittel ansehen), um ihre Ziele zu erreichen, und die zugleich „aus dem islamischen Kulturkreis“ (Waldmann 2009, S. 10) stammen. (Oftmals wird in diesem Kontext auch von Jihadismus gesprochen.) Die Frage nach den Ursachen für transnationalen Islamismus ist für Waldmann

2 Der Islamismusbegriff in wissenschaftlichen und administrativen Diskursen

gleichbedeutend mit der Frage nach den Ursachen für Terroranschläge muslimischer Migranten gegen ihre Aufnahmeländer. Der Begriff Islamismus ist bei ihm wesentlich enger an den Begriff Terrorismus geknüpft, als dies bei den Verfassungsschutzbehörden der Fall ist. Bei diesen stellt der gewalttätige Islamismus nur einen Teilaspekt des Gesamtphänomens Islamismus dar (Kap. 2.2.7). Zudem steht die religiöse Legitimation im Vordergrund und nicht der Aspekt der Migration, wie es bei Waldmann der Fall ist.

In der Monografie *Radikalisierung in der Diaspora: Wie Islamisten im Westen zu Terroristen werden* (Waldmann 2009, S. 64, 76, 95, 178) rechnet Waldmann verschiedene Gruppierungen und Organisationen dem Islamismus zu. Hierzu gehören das Netzwerk um „Al-Qa’ida“, die Hamburger Zelle um Mohammed Atta, die Urheber der Madrider Terroranschläge und die Gemeinde um Cemaleddin Kaplan (Kalifatstaat).

Eine ähnlich enge Verknüpfung zwischen Terrorismus und Islamismus findet sich bei dem deutsch-ägyptischen Politikwissenschaftler Hamed Abdel-Samad. In seiner Studie „Radikalisierung in der Fremde?“ (erschienen in: Waldmann 2005) ist die Ausgangsfrage nach Islamismus in Deutschland zugleich eine Frage nach der potenziellen Terrorgefahr.¹⁷

2.3 Zusammenfassung und Fazit

Die Zusammenstellung verschiedener Verwendungen des Begriffs Islamismus zeigt in aller Deutlichkeit, dass es sich um einen höchst diffizilen und kontroversen Begriff handelt. Er ist innerhalb eines breiten Feldes gesellschaftstheoretischer Konzepte zu verorten, die um die Themen Säkularisierung, Globalisierung, Imperialismus, Modernisierung, Rationalisierung, Spiritualisierung, Individualisierung, Pluralismus, sozialer Wandel, Traditionalismus, Politisierung und Ideologisierung kreisen.

17 Abdel-Samads Studie umfasst eine Biografieanalyse der Attentäter vom 11. September 2001 und eine Auswertung von 65 Interviews mit in Deutschland lebenden Muslimen. Da er keinen Einblick in die Methodik seiner Datengewinnung und -auswertung gewährt, wird seine Studie nicht in die Studienanalyse aufgenommen; (vgl. Abdel-Samad 2005).

Sucht man dennoch nach einer Gemeinsamkeit in der Intension des Begriffs Islamismus, bleibt die (banal anmutende) Erkenntnis, dass alle Autoren damit Einstellungsmuster oder politische Orientierungen beschreiben, die in den heiligen Texten des Islams die einzige gültige Grundlage für alle Bereiche des menschlichen Lebens und Handelns sehen und zudem die uneingeschränkte Deutungshoheit dieser Texte für sich beanspruchen. Islamismus steht demnach für ein ganzheitliches Islamverständnis mit zwingenden Vorgaben für das individuelle bzw. kollektive Handeln in allen Gesellschaftsbereichen.

In diesem Aspekt erschöpfen sich bereits die Übereinstimmungen. Darüber hinaus sind die Differenzen gravierend und selbst mit größtem Wohlwollen nicht miteinander in Einklang zu bringen. Schon eine kleine Auswahl an Fragen, die sich aus der oben dargelegten Begriffsschau ergeben, verdeutlicht diesen Umstand: Ist Islamismus der Versuch, auf politischem Wege einen islamischen Staat von oben herab zu bilden (Roy) oder politische Subversion (Waldmann)? Ist Islamismus als politische Ideologie zu verstehen, ähnlich dem Rechts- und Linksextremismus (Verfassungsschutzbehörden), oder doch als Religion (Nagel)? Ist Islamismus eine Reaktion auf und gegen Modernisierungsprozesse (Meyer) oder ein spezifisches Phänomen der Moderne (Göle)? Gehört zum Islamismus die Anwendung bzw. Befürwortung von Gewalt (Waldmann) oder gibt es auch einen gewaltablehnenden Islamismus (Pfahl-Traugher, verfassungsschützende Behörden)? Die Nennung solcher Divergenzen und Widersprüche ließe sich mühelos fortführen.

Ein ähnlich inkonsistentes Bild ergibt sich bei einem Blick auf die jeweilige Extension des Begriffs. Auch hier lassen sich wiederum zahlreiche Divergenzen und Widersprüche, aber nur wenige Übereinstimmungen feststellen: Bei Roy sind Islamisten Mitglieder legaler politischer Parteien, für Waldmann hingegen Mitglieder gewaltaffiner Terrororganisationen. Bei Göle wiederum ist die Vergemeinschaftung der Islamisten primär imaginiert und basiert nicht notwendigerweise auf tatsächlichen Begegnungen und gemeinschaftlichen Handlungen. Nagel hingegen lehnt die Trennung zwischen Islam und Islamismus gänzlich ab und bezeichnet alle Personen, die sich auf Koran und Sunna berufen, als Islamisten.

2 Der Islamismusbegriff in wissenschaftlichen und administrativen Diskursen

Dieser Befund einer extremen Diversität deckt sich mit dem Ergebnis einer vergleichenden Analyse des Fundamentalismusbegriffs von Schiffauer aus dem Jahr 1997. Er stellt in seinem Aufsatz „Islamischer Fundamentalismus: Zur Konstruktion des radikal Anderen“ (Schiffauer 1997) fest, dass Fundamentalismusbegriffe beliebige Konstruktionen sind, die stets das Andere „als in sich einheitliches und bedrohliches Phänomen“ (ebd., S. 184) beschreiben, um tatsächliche, potenzielle oder vermeintliche Bedrohungen anzuzeigen. Mit Hinweis auf Johannes Reissner ergänzt Schiffauer, dass der Ausgangspunkt der Begriffsbildung offensichtlich nicht ein fassbares gesellschaftliches Phänomen ist. Vielmehr wird von einem diffusen Bedrohungsgefühl ausgehend die Einheitlichkeit eines Phänomens erst konstruiert. Das Schlagwort Islamischer Fundamentalismus übernimmt laut Reissner die Funktion, die zuvor dem Schlagwort Kommunismus zukam. Auch mit der Kennzeichnung kommunistisch wurde auf eine Bedrohung hingewiesen, die vielerlei Gestalt haben konnte und zudem einem stetigen Wandel unterworfen war (vgl. Reissner 1993, S. 91–93). Es sei – so Schiffauer weiter – aufgrund der vorgefundenen Beliebigkeit der Begriffskonstruktionen möglich, wenn nicht gar wahrscheinlich, dass ein zirkuläres Argumentationsmuster vorliege. Demnach würde „in die Definition des Begriffs bereits mit einfließen, was man empirisch zu belegen sucht“ (Schiffauer 1997, S. 184).

Die obigen Ausführungen zur Intension und Extension des Islamismusbegriffs (Kap. 2.2) lassen vermuten, dass der Befund von Schiffauer zum Fundamentalismusbegriff in gleicher Weise auf den Islamismusbegriff zutrifft. Dieser erfüllt ebenso die Funktion, das *Anderere* – vermeintlich oder tatsächlich Gefährliche – begrifflich zu fassen. Abhängig von der Schwerpunktsetzung und Perspektive des jeweiligen Autors steht eines oder auch mehrere der folgenden negativen Bedrohungsmomente im Vordergrund: Antisäkularismus, Antimodernismus, Autoritarismus, Demokratiefeindlichkeit, Frauenfeindlichkeit, politische Subversion, Politisierung der Religion, (religiöse) Radikalisierung, Terrorismus, Totalitarismus oder Ideologisierung. Die mit Islamismus bezeichneten Gefahren divergieren in erheblichem Maße. Es liegt also nahe, die gleiche Schlussfolgerung aus der hier durchgeführten Begriffsanaly-

se zu ziehen, die bei Schiffauer aus einer Analyse des Fundamentalismusbegriffs folgt: Der Ausgangspunkt für die Begriffsbildung ist kein fassbares gesellschaftliches Phänomen. Vielmehr wird ausgehend von einem diffusen Bedrohungsgefühl die Einheitlichkeit eines Phänomens erst konstruiert.

Die Parallelen zu Schiffauers Befund überraschen insofern nicht, als der Fundamentalismusbegriff – wenn auch nicht allorts identisch mit diesem – dennoch in einem engen Verhältnis zum Islamismusbegriff steht. Es lässt sich feststellen, dass das, was vor zehn Jahren mit islamischer Fundamentalismus beschrieben wurde, sich heute vermehrt und in zunehmendem Maße unter dem Begriff Islamismus wiederfindet. In den Medien ist bereits überwiegend von Islamismus die Rede und nur noch selten von islamischem Fundamentalismus. Es gibt zwar weiterhin Autoren, die zwischen Islamismus und islamischem Fundamentalismus deutlich unterscheiden; dennoch verliert diese Unterscheidung sowohl im wissenschaftlichen als auch im administrativen Bereich zunehmend an Bedeutung.¹⁸

In Anbetracht der unter Zuhilfenahme Schiffauers aufgezeigten Funktion und Grundlage des Islamismusbegriffs wäre es widersinnig, eine der oben aufgeführten Verwendungen des Begriffs als richtige bzw. stimmigste herauszugreifen oder gar eine neue, synthetische Definition von Islamismus zu wagen, um diese dann der Studienanalyse zugrunde legen zu können. Eine Auswahl oder eine eigene Begriffsbestimmung wäre wiederum nur eine weitere (mehr oder weniger beliebige) Konstruktion, die eines der oben aufgelisteten Bedrohungselemente in den Vordergrund stellt.

Die Ausgangsfrage der vorliegenden Untersuchung, d. h. die Frage nach den empirischen Befunden zu Islamismus bei Jugendlichen in Deutschland, erweist sich als überaus komplex. Islamismus bezeichnet der Begriffsanalyse zufolge kein klar fassbares gesellschaftliches Phänomen. Folglich kann die Zielsetzung der sich anschließenden Studienanalyse nicht mehr die Beant-

18 Sofern die hier aufgestellte These zutrifft, dass die Funktion des Islamismusbegriffs primär in der Kennzeichnung des bedrohlich Anderen liegt, spricht bereits die Griffigkeit des Wortes im Vergleich zu seinen Alternativen (vgl. 2.1) für eine weiter ansteigende Popularität.

2 Der Islamismusbegriff in wissenschaftlichen und administrativen Diskursen

wortung scheinbar naheliegender Fragen sein: Weder kann sie klären, wie erfolgreich und mit welchen Methoden die Wissenschaft das Phänomen Islamismus bei Jugendlichen bisher erschlossen und interpretiert hat. Noch kann sie ermitteln, ob Islamismus bei Jugendlichen in Deutschland eine tatsächliche, potenzielle oder nur vermeintliche Gefahr darstellt. Diese Fragen hätten ihre Berechtigung, wenn den Studien ein klar identifizierbarer Forschungsgegenstand und nicht der normativ stark variierende, in seiner Intension und Extension uneinheitliche Begriff Islamismus zugrunde läge. Die Studien müssen deshalb auf einer grundlegenderen Ebene analysiert werden. Zu klären ist, was in den Studien überhaupt als Islamismus bezeichnet wird (Intension) und welche Personen als islamistisch klassifiziert werden (Extension).

3 Studien zu Islamismus bei Jugendlichen in der Bundesrepublik Deutschland: Darstellung und Analyse

3.1 Zur Forschungslandschaft

Die für die vorliegende Untersuchung herangezogenen Studien zu Islamismus bei Jugendlichen in Deutschland decken den Zeitraum zwischen 1997 und 2010 ab. Dieser Zeitraum ist nicht beliebig gewählt, sondern entspricht einem Trend innerhalb der Forschungslandschaft. Erst zum Ende des 20. Jahrhunderts entwickelte sich Religion zu einem signifikanten Distinktionsmerkmal innerhalb der Forschung zu (problematischen/delinquenten) Jugendlichen. In den Jahren zuvor galt das wissenschaftliche Interesse vor allem deren Ethnie bzw. Herkunft. Religion spielte in dieser Zeit und Perspektive nur eine marginale Rolle. Sofern sie überhaupt zur Sprache kam, dann als untergeordnetes Element.¹

Dieser Perspektivenwechsel wird in der Wissenschaft gemeinhin als *cultural turn* beschrieben. Bei Werner Schiffauer liest sich dies wie folgt:

Was heute mit Kultur erklärt wird, wurde vor zehn Jahren [...] mit Migration und vor 30 Jahren mit sozialer Lage erklärt. (Schiffauer 2008, S. 131)

1 Ein exemplarisches Beispiel für die zentrale Bedeutung ethnischer Kategorien bei muslimischen Jugendlichen ist die Studie *Turkish Power Boys* von Herman Tertilt. Untersucht wurde eine Gruppe delinquenter Jugendlicher in Frankfurt. Der islamischen Religionszugehörigkeit der Jugendlichen kommt im Erklärungsansatz von Tertilt keine relevante Rolle zu. Der selbst gewählte Gang-Name „Turkish Power Boys“ weist zugleich auf die ethnisch orientierte Selbstbestimmung der Jugendlichen hin (Tertilt 1996). Ein weiteres Beispiel ist Schiffauer (1995).

Diese Beschreibung ist jedoch unpräzise, da die spezifische Hinwendung zu religiösen Kategorien und Erklärungsansätzen unerwähnt bleibt, sofern Kultur und Religion nicht als identisch gedacht werden. Schiffauer selbst gibt ein Beispiel des hiermit Gemeinten, wenn er darauf hinweist, dass Lehrer heute dazu tendieren, Probleme in Schulen auf „den Islam“ oder „die muslimischen Elternhäuser“ zurückzuführen, statt sie wie früher als Ausländerprobleme zu beschreiben (vgl. Schiffauer 2008, S. 131). Von den vielfältigen Dimensionen, aus denen Kultur besteht, wird den religiösen zunehmend Bedeutung beigemessen. Präziser wäre es daher, von einem *religious turn*² zu sprechen, der einen *cultural turn* fraglos impliziert. Lediglich die derzeitige Fokussierung auf Religion würde deutlich.

Inwieweit der geschilderte Perspektiven- und Interessenwechsel in Wissenschaft und Gesellschaft gerechtfertigt ist, d. h. einer tatsächlichen Bedeutungszunahme der Religion³ bei (muslimischen) Jugendlichen entspricht, kann an dieser Stelle nicht abschließend geklärt werden. Es lassen sich jedoch zahlreiche empirische Studien finden, die auf eine steigende Bedeutung der Religion für in Deutschland lebende jugendliche Muslime in den letzten Jahren hinweisen. Insbesondere die wesentlich höhere Relevanz der Religion bei jugendlichen Muslimen im Verhältnis zu derjenigen bei jugendlichen Christen wird wiederholt herausgestellt (vgl. etwa Alacacioğlu 2003; Gesemann 2006; Hurrelmann 2006).

Eine vor dem Hintergrund der folgenden Studienanalyse interessante Darstellung und Erläuterung der zunehmenden Bedeutung der Religion für muslimische Jugendliche findet sich bei Julia Gerlach. Gerlach macht deutlich, dass sich die Behandlung und Thematisierung eines bestimmten *Gegenstandes* auf diesen selbst auswirkt. Ein Perspektiven- und Interessenwechsel (auch innerhalb einer Forschungslandschaft) ist keine einseitige Reaktion auf einen veränderten *Gegenstand*, sondern konstruiert diesen stets mit.

2 Zum Begriff *religious turn* siehe auch Rommelspacher (2010, S. 2).

3 Religion wird hier im Sinne von Klinkhammer als „ein zum Teil loses System von transzendenten Wahrheiten und Handlungsorientierungen“ verstanden, das „verschiedene [...] alltagsweltliche [...] Erfahrungen interpretiert und integriert“ (Klinkhammer 2003, S. 103).

Julia Gerlach spricht von einer weltumspannenden pop-islamischen Bewegung, die ihren Ursprung Mitte der 1990er Jahre in der arabischen Welt hatte und in Deutschland durch den Anschlag auf das World Trade Center entscheidende Wachstumsimpulse erhielt. Gerlach zufolge wandten sich viele muslimische Jugendliche in der Zeit nach den Anschlägen dem Islam zu, obwohl sie ihrer Religionszugehörigkeit zuvor keine besondere Bedeutung beigemessen hatten. Der Grund dafür sei gewesen, dass durch den propagierten Zusammenhang von Gewalt und Islam ein gefühlter und auch tatsächlich vorhandener Rechtfertigungsdruck entstanden sei. Eine intensive Beschäftigung mit dem Islam habe es den Jugendlichen ermöglicht, die offen gestellten oder nur unterschwellig präsenten Fragen nach der Gewaltaffinität des Islams zu beantworten. Zudem hätten die Jugendlichen seit den Anschlägen eine stärkere Ausgrenzung aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit erfahren. Sie seien plötzlich als Muslime klassifiziert worden, die nicht zur *normalen* Gesellschaft gehörten. Gerlach zeigt anhand vielfältiger Beispiele, dass eine häufige Reaktion auf diese Fremdzuschreibung die Übernahme derselben ist, woraus sich wiederum die Bedeutungszunahme der Religion bei muslimischen Jugendlichen erklärt. Das neu gewonnene islamische Selbstverständnis der Jugendlichen des Pop-Islams führe nicht zu einer Abgrenzung von der Mehrheitsgesellschaft und ebenso wenig zu einem Verzicht auf modernen Lifestyle. Vielmehr ist es für Gerlach gerade das Kennzeichen der pop-islamischen Bewegung, dass sie Elemente der globalisierten Jugendkultur aufnimmt und „diese mit einem islamischen Vorzeichen“ (Gerlach 2010, S. 111) versieht.⁴ Es entstehe etwas gänzlich Neues, das seinen Ausdruck in muslimisch-religiösem Rap-Gesang⁵ oder islamischen Netzwerken wie den „Lifemakers“ finde (vgl. Gerlach 2006, 2010).

4 Ein anderes, interessantes Beispiel für die beschriebene Verknüpfung von Jugendtrends und religiösen Elementen ist der islamische Punk. Dieser hat sich vor allem in den USA ausgebildet. Als Anstoß zur Gründung solcher islamischer Punkbands gilt ein Buch von Michael Muhammad Knight, *The Taqwacores*, das in den USA erschienen ist. Geschildert wird eine fiktive islamische Punkszene in Buffalo (Knight 2009).

5 In Deutschland ist der Rapper Ammar114 ein populäres Beispiel (www.ammar114.de, besucht am 01.06.2011).

3 Studien zu Islamismus bei Jugendlichen in der Bundesrepublik Deutschland

Andererseits weist Gerlach auch auf negative Aspekte hin, die ihrer Ansicht nach mit der steigenden Bedeutung der Religion bei muslimischen Jugendlichen einhergehen:

Die Jugendlichen knüpfen an die Bewegung der Muslimbrüder an oder fühlen sich dem Gründungsvater der Milli-Görüs-Bewegung, Necmettin Erbakan, verbunden. Für sie steht die Scharia über dem Grundgesetz. Sie verfolgen ein Projekt, das bei allem Trendbewusstsein und dem Bemühen um Integration auf die Veränderung der Gesellschaft abzielt. Sie gehen davon aus, dass sie das bessere Weltkonzept haben und es nur eine Frage der Zeit und der richtigen PR ist, bis auch der Rest der Welt dies einsieht. Die Expansion des Islam ist für viele das Ziel der Bewegung. (Gerlach 2006, S. 211)

Das starke Sendungsbewusstsein und die tiefe Frömmigkeit dieser Jugendlichen stellen für Gerlach jedoch schon aufgrund ihrer geringen Gesamtzahl keine reale Bedrohung für die deutsche Gesellschaft dar. Es sei absurd, „wenn sich Bundesbürger davor fürchten, aus Deutschland könne ein islamischer Staat werden“ (Gerlach 2006, S. 211).

Eine Gefahr sieht sie jedoch dann gegeben, wenn den Jugendlichen des sogenannten Pop-Islams die Teilhabe an der Gesellschaft verwehrt wird. Die verallgemeinernden Warnungen vor einer Bedrohung durch den Islam stellen „eine sich selbst erfüllende Prophezeiung“ dar. Je stärker diese Warnungen ausfielen, umso mehr fühlten sich die jungen Muslime ausgegrenzt und sogar angegriffen. Dies sei „in Kombination mit anderen Zutaten ein idealer Nährboden, auf dem Fanatismus und Radikalismus“ (Gerlach 2006, S. 223) gediehen. Gerlach schließt hieraus, dass es sinnvoll ist, die Aktivitäten von Organisationen wie „Millî Görüş“ oder „Hizb ut-Tahrir“ kritisch zu beobachten, auch durch den Verfassungsschutz, jedoch sollte mit legalistischen Organisationen kooperiert werden (vgl. ebd., S. 227). Es sei wesentlich sinnvoller, diese „im Kampf gegen den Terror“ (ebd., S. 228) als Mitstreiter zu gewinnen, indem man sie als Teil der Gesellschaft anerkenne.

Die Darlegung von Gerlach in Bezug auf die zunehmende Bedeutung der Religion bei muslimischen Jugendlichen in Deutschland ist insofern für die Stu-

dienanalyse relevant, als die Wechselwirkungen zwischen dem Vorgehen der Medien, der Politik und der Wissenschaft einerseits und den muslimischen Jugendlichen andererseits aufgedeckt werden. Die vorherrschende Thematisierung des Zusammenhangs von Islam und Gewalt führt zu einer zunehmenden *Islamisierung* der Jugendlichen, woraus wiederum vermehrte Warnungen und eine häufige Thematisierung der steigenden Bedeutung der Religion bei diesen Jugendlichen resultieren usw. Wenn die Studien vor dem Hintergrund dieser Prozesse betrachtet werden, eröffnet sich eine interessante Perspektive. Empirische Studien beschreiben und erklären nicht nur, sondern wirken auf ihren Gegenstand ein. Nicht nur die Forschungsergebnisse, sondern auch der gesellschaftliche Kontext, in dem die Studien zu verorten sind, ist demnach beachtenswert. Explizit wird dieser Aspekt in Kap. 3.7.2 aufgegriffen.

3.2 Angewandte Kriterien bei der Studienauswahl

Insgesamt werden fünf Studien in die Analyse einbezogen.⁶ Es handelt sich ausschließlich um solche Studien, die ihre Ergebnisse aus Primärdaten ableiten, die mit wissenschaftlichen Methoden gewonnen wurden. Publikationen, die keinen Einblick in die angewandte Methodik bei der Datengewinnung gewähren, wurden ausgeschlossen. Der Grund für ein solches Ausschlusskriterium ist wissenschaftstheoretischen Ursprungs. Thesen, die lediglich mit persönlichen Erfahrungen begründet werden, fehlt jegliche Möglichkeit des intersubjektiven Nachvollzuges und der wissenschaftlichen Kontrolle. Evidenz ist in diesen Fällen notgedrungen an das Vertrauen des Lesers zum Autor gekoppelt. Die so aufgestellten Thesen können nicht als wissenschaftlich fundiert gelten (vgl. Breuer und Reichertz 2001).

Die geschilderte Problematik trifft auf einen beachtlichen Teil der Publikationen zum Themenkomplex Islamismus zu. Zu nennen sind insbesondere die überaus medienpräsenten und auflagenstarken Publikationen von Necla Kelek. Sie verbleibt in ihren Monografien *Die verlorenen Söhne* (Kelek 2006),

6 Die 2011 veröffentlichte Studie von Viola Neu, *Jugendliche und Islamismus in Deutschland*, (Neu 2011) konnte bedauerlicherweise nicht mehr in die Analyse aufgenommen werden.

Die fremde Braut (Kelek 2007), *Bittersüße Heimat* (Kelek 2008) und *Himmelsreise* (Kelek 2010) durchgehend bei Anekdoten und vagen Hinweisen auf Forschungsarbeiten, ohne jedoch Belege anzubieten.⁷ Da es in dieser Untersuchung um eine Darlegung und Analyse des empirisch begründeten Forschungsstandes geht, bleiben die Publikationen von Kelek⁸ und anderen vergleichbar vorgehenden Autoren⁹ gänzlich unberücksichtigt. Das soeben beschriebene Auswahlkriterium ist mitnichten als Absage an qualitative Forschungsmethoden zu verstehen. Die qualitative Forschung hat ein breites Spektrum an Methoden zur Verfügung, die einen intersubjektiven Nachvollzug ermöglichen (vgl. etwa Flick, Kardorff und Steinke 2010).

Ein Grund dafür, dass die Analyse auf fünf Studien begrenzt bleibt, liegt in der Konzeption der vorliegenden Untersuchung: Die hier leitende Frage ist, inwiefern empirische Forschungsergebnisse es rechtfertigen, von einem Phänomen bei Jugendlichen in Deutschland zu sprechen, das mit dem Begriff Islamismus treffend bezeichnet ist. Dies führt zwangsläufig zu einer Fokussierung auf einen kleinen Ausschnitt der Gesamtmenge an Studien zu muslimischen Jugendlichen im Allgemeinen. Eine Vielzahl anderer Studien thematisiert zwar die Bedeutung des Islams für Jugendliche und deren re-

7 Dem geäußerten Vorwurf an Kelek, subjektive Erfahrungen ohne erkennbare wissenschaftliche Methodik zu verallgemeinern, fügt Schneiders weitere massive Kritikpunkte hinzu. In Anbetracht der Kritik von Schneiders verlieren Keleks Arbeiten jeglichen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit (vgl. Schneiders 2009). Auch bei Patrick Bahnners findet sich harsche Kritik am Vorgehen Keleks. In der pejorativ gemeinten Bezeichnung der Arbeiten Keleks als „Anekdotencollagen“ findet seine Kritik eine treffende Formulierung (vgl. Bahnners 2011, S. 131–174, 254).

8 Eine Ausnahme in Bezug auf die Anwendung wissenschaftlicher Methoden stellt Keleks Dissertation *Islam im Alltag* dar (Kelek 2002). In dieser Studie wird bei den untersuchten Personen kein Islamismus ausgemacht, daher ist die Studie für die vorliegende Untersuchung irrelevant.

9 Ein paradigmatisches Beispiel ist auch das Buch *Arabboy* von Güner Yasemin Balci. Die Autorin verarbeitet ihre persönlichen Erfahrungen mit delinquenten arabischen Jugendlichen in Form eines Romans. Die Autorin suggeriert, mit ihrem fiktiven Roman zugleich eine Milieustudie vorgelegt zu haben (vgl. Balci 2008, S. 9–20). Bedenklich wird es, wenn ein solcher Roman als wissenschaftliche Studie zitiert wird, wie in dem millionenfach aufgelegten Buch von Thilo Sarrazin *Deutschland schafft sich ab* (vgl. Sarrazin 2010, S. 87).

ligiöse Praxis, islamistische oder fundamentalistische Einstellungen sind jedoch nicht Bestandteil. Die Autoren solcher Studien lehnen entweder die Begriffe Islamismus oder islamischer Fundamentalismus ab oder klassifizieren nur einen verschwindend geringen Anteil der Jugendlichen überhaupt als islamistisch/fundamentalistisch (vgl. u. a. Frese 2002; Karakaşoğlu-Aydın 1999; Kelek 2002; Klinkhammer 2000; Tietze 2001). Das gilt auch für die umfangreichen quantitativen Studien des Deutschen Jugendinstituts (Weidacher 2000), der Deutschen Shell Holding GmbH (Hurrelmann 2006) und der Bertelsmann Stiftung (Bertelsmann Stiftung 2007, 2008). Diese weisen von den befragten muslimischen Jugendlichen keine als islamistisch oder fundamentalistisch aus. Solche Studien bleiben bewusst unberücksichtigt. Der Grund dafür ist, dass die hier vorliegende Untersuchung nicht auf eine Gegenüberstellung zweier Positionen hinauslaufen soll. Es ist kein Vergleich zwischen Studien angestrebt, die Islamismus, Fundamentalismus etc. bei Jugendlichen als (relevantes) Phänomen ausmachen, und solchen, die diesen Befund bestreiten. Vielmehr ist beabsichtigt, zunächst auf einer grundsätzlichen Ebene zu klären, was genau unter Islamismus verstanden wird.

3.3 Zur Gliederung der Studien

Die fünf ausgewählten Studien lassen sich in zwei Gruppen gliedern: Die erste Gruppe umfasst Studien zum Islamismus aus kriminologischer Perspektive (Pfeiffer u. a. 2010; Lützing 2010; Brettfeld und Wetzels 2007). In der zweiten Gruppe wird Islamismus aus einer integrationspolitischen Perspektive untersucht (Heitmeyer, Müller und Schröder 1997; Meng 2004). Die Einteilung in zwei Gruppen entspricht den Schwerpunktsetzungen der einzelnen Studien. Daraus folgt allerdings nicht, dass sie innerhalb dieser Grenzen verbleiben. Es lässt sich vielmehr feststellen, dass die Studien thematisch ineinander übergehen. Die Themen Integration und Kriminalität sind überaus eng miteinander verschränkt.

Die Studiendarstellungen umfassen jeweils eine Beschreibung des Ursprungs, der Zielsetzung, der Methoden, der Primärdaten, der Zielgruppe und der abge-

3 Studien zu Islamismus bei Jugendlichen in der Bundesrepublik Deutschland

fragten Inhalte. Darüber hinaus werden zentrale Studienergebnisse in Bezug auf Islamismus bei Jugendlichen zusammengefasst sowie die Intension und Extension des Islamismusbegriffs herausgearbeitet. Die nachstehende Tabelle soll einen ersten Überblick über die im weiteren Verlauf der Untersuchung ausführlich dargestellten Studien vermitteln.

Verfasser/Jahr/Titel	Fachgebiet/institutionelle Anbindung	Methode	Untersuchter Personenkreis	Thematischer Fokus
Brettfield und Wetzel (2007): <i>Muslims in Deutschland</i>	Institut für Kriminalwissenschaften der Universität Hamburg	Quantitativ: standardisierte Telefonbefragung, standardisierte schriftliche Befragung, standardisierte postale Befragung Qualitativ: themenzentrierte, leitfadengestützte Interviews	1000 muslimische Personen ab 18 Jahren, 500 muslimische Jugendliche im Alter zwischen 14 und 18 Jahren, 195 muslimische Studierende, 60 männliche Muslime aus dem Umfeld islamischer Organisationen im Alter zwischen 25 und 55 Jahren	Verhältnis, in dem ausgeprägte islamische Religiosität zu Extremismus und Gewaltbereitschaft steht
Lützing (2010): <i>Die Sicht der Anderen</i>	Kooperationsprojekt der Forschungsstelle Terrorismus/Extremismus des BKA und des Rhein-Ruhr-Instituts für Sozialforschung und Politikberatung e. V. der Universität Duisburg-Essen	Qualitativ: narrative Interviews	24 rechtsextreme, neun linksextreme und sechs islamistische Personen	Biografische Ursache für Radikalisierung, Sozialisation in der radikalen Szene

3 Studien zu Islamismus bei Jugendlichen in der Bundesrepublik Deutschland

Verfasser/Jahr/Titel	Fachgebiet/institutionelle Anbindung	Methode	Untersuchter Personenkreis	Thematischer Fokus
Pfeiffer u. a. (2010): <i>Kinder und Jugendliche in Deutschland</i>	Kriminologisches Forschungsinstitut Niedersachsen e. V.	<i>Quantitativ</i> : standardisierte schriftliche Befragungen	44 610 Schüler der 9. Jahrgangsstufe sowie 8000 Schüler der 4. Jahrgangsstufe	Ursachen für jugendkriminalität
Heitmeyer, Müller und Schröder (1997): <i>Verlockender Fundamentalismus</i>	Institut für Konflikt- und Gewaltforschung der Universität Bielefeld	<i>Quantitativ</i> : standardisierte schriftliche Befragung	1221 Jugendliche türkischer Herkunft zwischen 15 und 21 Jahren	Ausmaß und Ursachen islamisch-fundamentalistischer Orientierungen bei türkischen Jugendlichen in Deutschland
Meng (2004): <i>Islam(ist)ische Orientierungen und gesellschaftliche Integration in der zweiten Migrantengeneration</i>	Dissertation im Fachgebiet Politikwissenschaften an der Universität Bremen	<i>Quantitativ</i> : standardisierte schriftliche Befragung <i>Qualitativ</i> : leitfragengestützte Gruppendiskussionen	106 türkischstämmige Schulsolventen der zweiten Migrantengeneration, junge Vereinsmitglieder der „Islamischen Föderation Bremen“	Soziale Profile und Deutungsmuster organisierter Muslime der zweiten Migrantengeneration

3.4 Islamismus aus kriminologischer Perspektive: Zusammenfassende Darstellungen der Studien

Die Kriminologie versteht sich als unabhängige empirische Wissenschaftsdisziplin.¹⁰ Dennoch greift sie nicht auf eigene kriminologische Methoden zurück, sondern bedient sich der Methoden anderer Wissenschaftszweige. Zu nennen sind die Soziologie, Psychiatrie, Psychologie, Anthropologie, Ethnologie, Mathematik und Statistik. Die Kriminologie lässt sich demzufolge als interdisziplinäre Bezugswissenschaft beschreiben (vgl. Schwind 2005, S. 8–10 sowie S. 159).

Kriminologische Studien zum Themenbereich Islamismus suchen primär nach Ursachen für Radikalisierungsprozesse, die in der Ausübung religiös motivierter bzw. religiös legitimierter Gewalt münden können. Die Ergebnisse der kriminologischen Studien umfassen aufgrund des interdisziplinären Ansatzes ein breites Spektrum unterschiedlichster Erklärungsmöglichkeiten auf verschiedenen Erklärungsebenen. So werden religiöse Radikalisierung und religiös motivierte Gewaltbereitschaft auf biografische, gesellschaftliche, kulturelle, politische, soziale und sozio-ökonomische Faktoren zurückgeführt. Insbesondere religiöse Orientierungsmuster werden in zunehmendem Maße als Erklärungselement hinzugezogen.

Die angewandten Methoden in den hier dargestellten und analysierten kriminologischen Studien sind sowohl qualitativ als auch quantitativ, wobei der quantitative Teil deutlich dominiert. Aktuell gibt es drei kriminologische Studien, die sich mit Islamismus bei Jugendlichen in Deutschland befassen: *Muslims in Deutschland* (Kap. 3.4.1), *Die Sicht der Anderen* (Kap. 3.4.2) und *Kinder*

10 Aufgaben der Kriminologie sind die Bestimmung des Umfangs der Kriminalität (Kriminalstatistik) sowie das Erforschen von Ursachen (Kriminal-Ätiologie) und Erscheinungsformen krimineller Handlungen (Kriminal-Phänomenologie). Darüber hinaus sammelt sie Wissen zum Verhalten von Opfern (Viktimologie) und untersucht die Auswirkungen von Strafen (Pönologie). Weitere Teilbereiche sind die forensische Psychologie und Psychiatrie, in denen es insbesondere um das Verhältnis von psychischer Verfassung und Deliktbegehung sowie Rückfallwahrscheinlichkeit geht. Zudem werden Therapiemöglichkeiten entwickelt und auf ihre Erfolgswahrscheinlichkeit untersucht (Schwind 2005, S. 7).

3 Studien zu Islamismus bei Jugendlichen in der Bundesrepublik Deutschland

und *Jugendliche in Deutschland* (Kap. 3.4.3). Keine der drei Studien legt ihren inhaltlichen Fokus ausschließlich auf Jugendliche oder ausschließlich auf das Thema Islamismus.

Die Studie *Muslime in Deutschland* umfasst neben einer Schüler- und Studentenbefragung auch eine repräsentative Befragung der muslimischen Bevölkerung über 18 Jahren. In der komparatistisch angelegten Studie *Die Sicht der Anderen* geht es ebenso um Links- und Rechtsextremismus wie um Islamismus. In der Studie *Kinder und Jugendliche in Deutschland* ist die Zuordnung zum Themenbereich Islamismus bei Jugendlichen in Deutschland nicht sofort ersichtlich, da der Begriff Islamismus nicht *expressis verbis* vorkommt. In Anbetracht der in den Medien vorherrschenden Interpretation dieser Studie, nach der die (vermeintlich) ausgemachte religiös motivierte Gewaltbereitschaft bei Jugendlichen als Islamismus zu deuten sei (oder zumindest als dessen Vorstufe), ist es dennoch sinnvoll, diese Studie in die vorliegende Untersuchung aufzunehmen.

3.4.1 Studie: *Muslime in Deutschland: Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt* (2007)

Ursprung der Studie

Die Studie *Muslime in Deutschland* wurde unter der Leitung von Katrin Brettfeld und Peter Wetzels im Zeitraum zwischen 2004 und 2007 durchgeführt. Sowohl Brettfeld als auch Wetzels sind am Institut für Kriminalwissenschaften der Universität Hamburg beschäftigt. Finanziert und herausgegeben wurde die 510 Seiten starke Studie durch das Bundesministerium des Innern. Als Initiator gilt der ehemalige Bundesinnenminister Otto Schily (vgl. Schirrmacher 2008, S. 1).

Zielsetzung der Studie

Das Interesse Brettfelds und Wetzels' gilt primär dem Verhältnis, in dem ausgeprägte islamische Religiosität zu Extremismus und Gewaltbereitschaft steht

(vgl. Brettfeld und Wetzels 2007, S. 49). Insbesondere zwei Fragen möchten die Autoren beantworten: In welchem Maße lässt sich bei in Deutschland lebenden Muslimen eine Tendenz zu extremistischen, demokratiedistanten Einstellungsmustern feststellen, die „ggfs. einen Resonanzboden für politisch-religiös motivierte Gewalt darstellen können“ (ebd., S. 9), und welche Faktoren bedingen eine solche Entwicklung?

Im Jahr 2009 veröffentlichte Karin Brettfeld eine weitere Studie mit dem Titel *Schuf Gott am 8. Tag Gewalt?* (Brettfeld 2009). Hier gilt das Forschungsinteresse der Bedeutung der Religion für normabweichendes Verhalten bei Jugendlichen der 9. und 10. Jahrgangsstufe. Da Brettfeld auf die Daten der gleichen Schülerbefragung zurückgreift, die auch der Studie *Muslimen in Deutschland* zugrunde liegen, und sich überdies die Analyseergebnisse ähneln, wird diese Studie hier nicht weiter einbezogen.¹¹

Methoden, Primärdaten, Zielgruppe und abgefragte Inhalte

Die den Ergebnissen der Studie zugrunde liegenden empirischen Daten wurden sowohl mit quantitativen als auch mit qualitativen Erhebungsmethoden gewonnen. Das quantitative Datenmaterial umfasst Ergebnisse von drei unabhängig voneinander durchgeführten standardisierten Befragungen. Das mittels qualitativer Forschungsmethoden gewonnene Datenmaterial besteht aus Audioaufnahmen leitfadengestützter, themenzentrierter Interviews sowie kurzen Memos mit Informationen zur interviewten Person, Umständen des Protokolls und zentralen Inhalten des Gesprächs.

11 Im Folgenden eine knappe Zusammenfassung des Fazits der Studie *Schuf Gott am 8. Tag Gewalt?*: Muslimische Migranten weisen einen besonders engen Bezug zur Religion auf. Auch für christliche Migranten ist die Religion von Bedeutung, jedoch nicht in gleichem Maße. Obgleich junge Muslime eine besonders hohe Delinquenzbelastung aufweisen, seien „kriminalitätserhöhende Effekte der Religiosität [...] empirisch nicht nachweisbar“. Vielmehr handele es sich um die gleichen Faktoren, die bei Einheimischen und Migranten jedweder Religionszugehörigkeit das Risiko delinquenten Verhaltens erhöhten (Brettfeld 2009, S. 335).

Telefonbefragung der muslimischen Wohnbevölkerung

Im Auftrag des kriminologischen Instituts der Universität Hamburg hat das Institut für angewandte Sozialwissenschaft (Infas) eine standardisierte Telefonbefragung von 1000 in Deutschland lebenden muslimischen Personen ab 18 Jahren durchgeführt. Basierend auf Daten der Einwohnermeldeämter wurde eine Zufallsstichprobe von 100 000 Personen aus dem Stadtteil West-Berlin und den Städten Hamburg, Köln und Augsburg gezogen. Personen mit „muslimische[n] Vor- und Nachnamen“ (Brettfeld und Wetzels 2007, S. 70) wurden einem telefonischen Screeningverfahren unterzogen. Gab sich der Befragte als Muslim zu erkennen, folgte die Bitte um ein längeres Interview. Da sich auf diesem Weg die anvisierte Fallzahl von 1000 Personen nicht erreichen ließ (lediglich 554 Interviews konnten realisiert werden), wurde zusätzlich eine Stichprobe aus dem Gesamtverzeichnis der Telefonanschlüsse gezogen (125 000 Einträge). Diese zweite Stichprobe wurde ebenfalls nach muslimischen Namen durchsucht. Auf diese Weise konnten weitere 446 Interviews durchgeführt werden (vgl. ebd., S. 66–83).

Die telefonisch durchgeführten Interviews dauerten im Durchschnitt 35 Minuten und enthielten 120 Fragen bzw. Items. Zu Beginn des Interviews wurden Religionszugehörigkeit, nationale Herkunft, Staatsangehörigkeit, Zuwanderungsgrund, Aufenthaltsdauer in Deutschland und Alter der interviewten Person erfragt. Im Anschluss stellte der Interviewer standardisierte geschlossene Fragen, die Auskunft über die folgenden fünf thematischen Bereiche geben sollten:

1. Sprachlich-soziale Integration und Integrationseinstellungen;
2. Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen;
3. Religion, Religiosität und Muster religiöser Orientierungen;
4. Einstellung zu Demokratie und Rechtsstaat;
5. Einstellungen zu politisch-religiös motivierter Gewalt.

Bei solchen Items, die zur Einstellungsmessung dienten, wurde den interviewten Personen eine vierstufige Antwortskala angeboten (vgl. Brettfeld und Wetzels 2007, S. 78 f.). Diese bestand zumeist aus den Antwortmöglichkeiten: stimme gar nicht zu – stimme eher nicht zu – stimme eher zu – stimme völlig zu. Hierzu passende Items waren zum Beispiel: „Die Deutschen lehnen Muslime ab“ oder auch „Nichtmuslime sind von Allah verflucht“ (ebd., S. 108 und 118). Bei Fragen, die sich auf die (persönliche) Handlungspraxis bezogen, fiel das angebotene Antwortspektrum zum Teil breiter aus. So konnte etwa auf die Frage nach der Häufigkeit des Betens, zwischen sieben möglichen Antworten gewählt werden: nie – ein paarmal im Jahr – höchstens einmal im Monat – ein paarmal im Monat – einmal in der Woche – mehrmals in der Woche – täglich (vgl. ebd., S. 110).

Schriftliche Befragung muslimischer Schüler

Um Daten zu muslimischen Jugendlichen im Altersbereich zwischen 14 und 18 Jahren zu erhalten, wurde eine standardisierte schriftliche Befragung in Klassen der 9. und 10. Jahrgangsstufe aus den verschiedenen Schulformen durchgeführt. Die Befragung fand im Klassenverband statt und richtete sich an alle anwesenden Schüler, unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit. 500 der 2683 ausgefüllten Fragebögen stammten von muslimischen Jugendlichen, wobei 325 in Köln, 141 in Hamburg und 34 in Augsburg zur Schule gehen (vgl. Brettfeld und Wetzels 2007, S. 201–218).

Die Items der schriftlichen Befragung muslimischer Schüler gleichen in ihrer inhaltlichen Ausrichtung weitestgehend denen der Telefonbefragung. Es lassen sich auch hier die oben genannten fünf Themenbereiche ausmachen (vgl. Brettfeld und Wetzels 2007, S. 42). Sofern es die Autoren für nötig hielten, fand eine Anpassung der Fragen dem Alter entsprechend statt. Anders als bei der Telefonbefragung erreichte die Schülerbefragung auch Nicht-Muslime, da der Fragebogen im Klassenverband von allen anwesenden Schülern ausgefüllt wurde. Die Angaben der nicht-muslimischen Schüler wurden nur dann ausgewertet, wenn den Autoren ein Vergleich der Angaben mit denen der muslimischen Schüler sinnvoll erschien. Dies ist zum Beispiel beim Themengebiet Fremdenfeindlichkeit der Fall (vgl. ebd.).

Standardisierte postalische Befragung von Studierenden

Muslimische Studierende befinden sich grundsätzlich schon im Pool der oben beschriebenen Telefonbefragung (vgl. Brettfeld und Wetzels 2007, S. 42). Dennoch wurde zusätzlich eine standardisierte postalische Befragung von Studierenden durchgeführt. Das erhöhte Interesse dieser Personengruppe wird von Brettfeld und Wetzels mit dem besonderen Einfluss gebildeter Muslime als zukünftige Multiplikatoren und Inhaber leitender Positionen begründet. Die Befragung beschränkte sich „auf Studierende mit ausländischer Hochschulzugangsberechtigung, ausländischer Staatsangehörigkeit oder erkennbarer ausländischer Herkunft“ (ebd., S. 64). Von 1103 beantworteten Fragebögen stammen 195 von Muslimen, was 17,7 % aller Befragten entspricht. Von diesen 195 Muslimen studieren 81 in Hamburg, 71 in Köln, 26 in Berlin und 17 in Augsburg. Die Studierenden verteilen sich auf diverse Studienfächer (37 unterschiedliche). Wie bei der Schülerbefragung erfolgte die Selektion der muslimischen Befragungsteilnehmer erst im Nachhinein.

Im Vergleich zu der Telefon- und der Schülerbefragung hat der Fragebogen für die Studierenden einen geringeren Umfang. Die Kürzung sollte eine möglichst hohe Rücklaufquote gewährleisten, die bei einer umfangreichen Befragung auf postalischem Weg erfahrungsgemäß nicht zu erwarten wäre. Zusätzlich zu dem geringeren Umfang ist die differenziertere Formulierung der Fragen ein weiterer Unterschied zu den anderen beiden standardisierten Befragungen. Hiermit wollten die Autoren dem hohen Bildungsniveau der Studierenden gerecht werden. Dennoch sind nach Brettfeld und Wetzels die drei quantitativen Erhebungsinstrumente durchaus vergleichbar. Auch wenn die Fragen nicht identisch formuliert seien, könnten sie dennoch den gleichen oben genannten fünf thematischen Gebieten zugeordnet werden (vgl. Brettfeld und Wetzels 2007, S. 42 sowie S. 341–351).

Qualitative Befragung im Umfeld islamischer Organisationen

Ergänzt wurde das primär quantitative Design der Studie um eine qualitative Erhebung in Form von themenzentrierten Interviews mit Personen im Umfeld islamischer Organisationen. Das qualitative Erhebungsverfahren sollte dem Umstand Rechnung tragen, dass nur relativ wenige Personen in is-

lamischen Organisationen aktiv sind bzw. deren Angebote intensiv nutzen. Die geringe Fallzahl hat nach Brettfeld und Wetzels zur Folge, dass die alle Muslime einschließenden standardisierten Befragungen keine spezifischen Aussagen über diesen speziellen Personenkreis zuließen. Zudem eignen sich die drei standardisierten Untersuchungsteile nicht, um in islamischen Vereinen und Organisationen aktive Personen hinreichend in den Blick zu nehmen, da Brettfeld und Wetzels davon ausgehen, dass diese Personen nur geringe Bezüge zur deutschen Aufnahmegesellschaft aufweisen. Sie vermuten daher auch, dass die Beteiligung dieser Personen an den standardisierten Befragungen eher gering ist. Mit einer qualitativen Erhebung – so die Autoren – sei es hingegen möglich, sich einem abgeschotteten Migrantenmilieu in geeigneter Weise zu nähern (vgl. Brettfeld und Wetzels 2007, S. 65 und 420).

Ein türkischer Muttersprachler führte im Umfeld von Moscheen, islamischen Vereinen und Organisationen¹² 60 themenzentrierte und leitfadengestützte Interviews durch. Im Durchschnitt dauerten die Interviews 90 Minuten. Es wurden ausschließlich männliche Muslime aus Hamburg befragt, die zwischen 25 und 55 Jahren alt waren. Die Reduzierung auf männliche Personen erfolgte aufgrund der Annahme, dass politisch-religiöse Gewalthandlungen und Gewaltbereitschaft bei Männern häufiger anzutreffen seien (vgl. Brettfeld und Wetzels 2007, S. 420–439). Die Auswahl der Interviewpartner verlief über ein Respondent-Driven-Sampling.¹³

Die in den leitfadengestützten Interviews angesprochenen Themen decken sich mit denen der standardisierten Befragungen (vgl. Brettfeld und Wetzels 2007, S. 42). Ein zusätzliches Themengebiet, welches in den standardisierten

12 Um die Anonymität der Beteiligten zu wahren, verzichteten Brettfeld und Wetzels auf die Nennung der Vereine und Organisationen (vgl. Brettfeld und Wetzels 2007, S. 427).

13 Dieses Verfahren bestand darin, dass zunächst über bekannte Personen im anvisierten Milieu Kontaktdaten potenzieller Interviewpartner erfragt wurden und man diese nach einem erfolgreich durchgeführten Interview um weitere Kontaktdaten anderer potenzieller Interviewpartner bat. Das Respondent-Driven-Sampling fand sein Ende, wenn entweder keine neuen Interviews realisiert werden konnten oder die interviewten Personen keine weiteren (dem Projektteam unbekannten) Kontaktdaten angeben konnten (vgl. Brettfeld und Wetzels 2007, S. 424).

3 Studien zu Islamismus bei Jugendlichen in der Bundesrepublik Deutschland

Befragungen nicht enthalten ist, betrifft islamische Vereine und Organisationen. Gefragt wurde nach persönlichen Erfahrungen sowie der Bedeutung, die solche Vereine und Organisationen im Leben des Interviewten einnehmen. Darüber hinaus wurde die interviewte Person auch gebeten, von Erfahrungen zu berichten, die ihr bekannte Muslime mit islamischen Vereinen und Organisationen gemacht hatten. Aufgrund der offenen Struktur des Interviews konnten – so Brettfeld und Wetzels – über die Einstellungsmessung hinaus individuelle Motive und biografische Hintergründe in Erfahrung gebracht werden (vgl. Brettfeld und Wetzels 2007, S. 423).

Zusammenfassung der zentralen Studienergebnisse in Bezug auf Islamismus bei Jugendlichen in Deutschland

Aus den erhobenen Daten schließen Brettfeld und Wetzels, dass es eine „nicht unerhebliche“ (Brettfeld und Wetzels 2007, S. 500) muslimische Minderheit in Deutschland mit problematischen Einstellungsmustern gibt. So könne bei 32 (6,4 %) (vgl. ebd., S. 295) der befragten muslimischen Jugendlichen und bei 11 (5,6 %) (vgl. ebd., S. 401) der befragten Studierenden von Einstellungsmustern gesprochen werden, die „als islamismusaffin zu charakterisieren“ (ebd., S. 295) seien.

Die Einstellungsmuster ähnelten stark denjenigen, die bei deutschen Jugendlichen und jungen Erwachsenen mit den Begriffen Autoritarismus, Intoleranz, Fremdenfeindlichkeit sowie Rechtsextremismus beschrieben werden. Parallelen fänden sich auch beim Bedingungsgefüge:

Begrenzte Partizipationsoptionen, geringe Bildung, Suche nach einfachen Lösungen, das Bedürfnis nach eindeutigen Maßstäben und Regeln, die Konstruktion eines Feindbildes [...]. (Brettfeld und Wetzels 2007, S. 500)

Starke Religiosität sei jedoch kein entscheidender Risikofaktor für islamismusaffine Einstellungsmuster. Die individuelle Haltung zur Religion sei zwar von großer Bedeutung, da sich aus ihr die subjektive Legitimation speise. Dennoch stelle starke Religiosität bzw. starke Gläubigkeit nicht den entscheiden-

den Risikofaktor dar. Dies zeige sich auch darin, dass „unter den Gläubigen, auch unter den fundamental orientierten Muslimen [...] diese Gruppe eine Minderheit“ (Brettfeld und Wetzels 2007, S. 500) sei.

Brettfeld und Wetzels trennen solche Personen, bei denen die Gefahr besteht, dass es zur Entwicklung problematischer Einstellungsmuster kommt, in zwei Risikogruppen: Wenig Gebildete, die tatsächlich einer sozialen Marginalisierung ausgesetzt sind, und sozial Integrierte. Bei sozial Integrierten sei es eine empfundene Marginalisierung ihrer Bezugsgruppe, die als Ursache für die Hinwendung zur Religion und zum Koran gelten könne. Obwohl sozial integriert, wähten sie sich „in einer moralisch verkommenen Umwelt [...], die als in sich widersprüchlich und bezogen auf Wertvorstellungen haltlos erlebt“ (Brettfeld und Wetzels 2007, S. 501) werde. Gewalt könne für sie zu einem legitimen Mittel werden, um gegen die weltweite Unterdrückung von Muslimen anzugehen.

Besonders Jugendliche und junge Erwachsene stellen – so Brettfeld und Wetzels – die Rekrutierungsbasis und das Risikopotenzial dar. Bei ihnen seien häufiger diejenigen Umstände anzutreffen, die „zu Umorientierungen und Radikalisierungen im Zuge von Sinn- und Identitätssuche führen“ (Brettfeld und Wetzels 2007, S. 501). Brettfeld und Wetzels schließen ihre Studie mit einem Plädoyer für differenzierte Maßnahmen, um den oben genannten, unterschiedlichen Ursachen für islamismusaffine Einstellungsmuster gerecht zu werden. Zu möglichen Maßnahmen zählen sie Sprachförderung, die Herstellung von Partizipationschancen und eine Auseinandersetzung um Werte.

Verwendeter Islamismusbegriff

Intension: Brettfeld und Wetzels definieren Islamismus als politisch-religiöse Ideologie, in der unter Verweis auf ein religiöses, göttliches Regelwerk „zwingende Vorschriften der Gestaltung des weltlichen und politischen Lebens abgeleitet“ (Brettfeld und Wetzels 2007, S. 56) werden. Islamismus sei wie Orthodoxie und religiös-fundamentale Orientierungen dem Fundamentalismus zuzurechnen. Es finde jeweils eine „Rückbesinnung auf die Wurzeln der religiösen Überzeugungen“ (ebd., S. 57) statt, die sich in einer buchstabengetreu-

3 Studien zu Islamismus bei Jugendlichen in der Bundesrepublik Deutschland

en Auslegung der heiligen Schriften zeige. Zudem bestehe der Anspruch, den exklusiven Weg zur religiösen Wahrheit zu besitzen. Der Islamismus unterscheide sich jedoch von Orthodoxie und religiös-fundamentalen Orientierungen durch die Haltung anderen Menschen gegenüber. Religiös legitimierte Vorschriften würden im Islamismus mit einem Geltungsanspruch versehen, der über die Grenzen der eigenen Religionsgemeinschaft hinaus universal und zeitlos verbindlich sei. Gläubige wie Nichtgläubige gleichermaßen hätten sich diesen unterzuordnen. Insbesondere religiös-politische Forderungen, wie etwa die Schaffung eines religiös geführten Staates gemäß der erkannten göttlichen Ordnung, würden aktiv nach außen getragen. Dabei könne zur Durchsetzung der religiös-legitimierten politischen Ziele auch Gewalt als legitimes Mittel befürwortet und angewandt werden; dies müsse jedoch nicht zwangsläufig der Fall sein. Ein solcher, die Ebene des Individuums transzendierender Fundamentalismus sei gekennzeichnet durch intolerante, demokratiedistante bis demokratiefeindliche Haltungen, da lediglich der religiösen Lehre Verbindlichkeit eingeräumt werde. Ein weiteres Kennzeichen des Islamismus sei, dass aus dem vermeintlichen Wissen heraus, die einzig gültige Wahrheit zu besitzen, eine starke Aufwertung der Eigengruppe sowie eine radikale Abwertung von andersdenkenden Gruppen erfolgten (vgl. Brettfeld und Wetzels 2007, S. 53–60).

Letztendlich steht der Begriff Islamismus hier für ein Einstellungsmuster, das bestimmte, für Brettfeld und Wetzels gesellschaftskonstituierende Werte negiert. In diesem Zusammenhang kennzeichnet der Begriff eine Bedrohung von Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Pluralismus. Demnach liegt der Studie ein Islamismusverständnis zugrunde, das annähernd deckungsgleich ist mit dem der Verfassungsschutzbehörden (Islamismus als religiös legitimierte politische Ideologie, vgl. Kap. 2.2.7). Klar abgrenzen lässt sich dieses Verständnis von denjenigen eines Roy oder Nagel. Weder wird Islamismus als das Bestreben betrachtet, einen islamischen Staat durch Partizipation am bestehenden politischen System zu schaffen, noch wird er mit Islam als Religion gleichgesetzt.

Extension: Die Extension des Islamismus in der Studie *Muslims in Deutsch-*

land ist beachtenswert. Es werden nicht – wie es andernorts zumeist der Fall ist – bestimmte Gruppierungen, Netzwerke, Organisationen und Vereine genannt, deren Anhänger islamistische Einstellungsmuster aufweisen. Vielmehr wird als Ergebnis der Studie der Anteil der Muslime mit islamistischen Einstellungsmustern im Verhältnis zur Gesamtmenge der in Deutschland lebenden Muslime präsentiert. So wiesen annähernd 14 % der muslimischen Wohnbevölkerung eine hohe „Distanz zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit und/oder eine hohe Akzeptanz von politisch-religiös motivierter Gewalt“ auf, von denen etwa 6 % „als gewaltaffin mit Blick auf politisch-religiös motivierte Formen massiver Gewalt zu kennzeichnen“ (Brettfeld und Wetzels 2007, S. 494 f.) seien. Durch dieses Vorgehen kommt die Studie einem Screening der in Deutschland lebenden Muslime gleich. In Kap. 3.7.4 werden die Implikationen dieses Aspektes wieder aufgegriffen.

3.4.2 Studie: Die Sicht der Anderen: Eine qualitative Studie zu Biographien von Extremisten und Terroristen (2010)

Ursprung der Studie

Unter dem Titel *Die Sicht der Anderen* veröffentlichte im Jahr 2010 das Bundeskriminalamt (BKA) die Ergebnisse des sechs Jahre zuvor initiierten und von Saskia Lützing geleiteten Forschungsprojektes „Extremismen in biographischer Perspektive“. Der Projektbericht umfasst 250 Seiten. Es handelt sich hierbei um ein Kooperationsprojekt der Forschungsstelle Terrorismus/Extremismus (FTE) des BKA und des Rhein-Ruhr-Instituts für Sozialforschung und Politikberatung e. V. (RISP) der Universität Duisburg-Essen. Initiiert wurde die Studie vonseiten des BKA, nachdem die Bundesregierung mittels des Anti-Terror-Paktes (2002) das Thema islamistischer Terrorismus mit besonderer Priorität versehen hatte. Die Notwendigkeit, eine solche Studie durchzuführen, sah das BKA zudem gegeben, da nach eigener Einschätzung eine aktuelle Bedrohung durch islamistischen Extremismus/Terrorismus gegeben sei (Bundeskriminalamt 2004, S. 275).

Zielsetzung der Studie

Saskia Lützing beschreibt die Studie als einen Versuch, die Phänomene Terrorismus und Extremismus „aus Sicht der Akteure selbst zu verstehen“ (Lützing 2010, S. 2). Zu diesem Zweck wurden Biografien von Personen analysiert, die Verbindungen zu terroristischen und/oder extremistischen Umfeldern aufweisen. Zwei Aspekte standen im Vordergrund: Zum einen die individuellen Lebensumstände, die eine Radikalisierung zur Folge hatten, und die Sozialisation innerhalb der radikalen Szene. Darüber hinaus beabsichtigt die Studie zu klären, ob sich Parallelen im biografischen Verlauf auch zwischen Anhängern ideologisch unterschiedlich orientierter Milieus finden lassen. Zu diesem Zweck werden rechter, linker und islamistischer Extremismus miteinander verglichen (vgl. ebd., S. 2 f.).

Angewandte Methoden, Primärdaten und Zielgruppe

Die Datenerhebung erfolgte mittels qualitativer Forschungsmethoden in Form von narrativen Interviews nach einem Konzept von Fritz Schütze (1977). Das RISP übernahm Kontaktaufnahme, Interviewdurchführung, Transkription und Anonymisierung des Materials. Auswertung der Daten und Fertigstellung des Studienabschlussberichtes erfolgten durch die Forschungsstelle Terrorismus/Extremismus im BKA.

Insgesamt wurden im Zeitraum zwischen Dezember 2004 und Dezember 2008 exakt 40 Interviews durchgeführt, von denen 39 ausgewertet wurden. Die interviewten Personen waren zur Zeit der Befragung überwiegend inhaftiert (30 Personen). Lediglich bei acht Personen lag kein gerichtliches Verfahren vor. Mit 24 Personen wird das Gros der Befragten dem rechtsextremen Milieu zugerechnet. Dem linksextremen Milieu werden neun Personen und dem islamistischen sechs zugeordnet (vgl. Lützing 2010, S. 9–11).

Dem Konzept des narrativen Interviews von Schütze folgend, wurden die interviewten Personen durch eine einleitende Frage angeregt, möglichst frei über ihr Leben zu berichten. Erst wenn die Erzählung ins Stocken geriet oder die interviewten Personen nicht frei erzählen wollten bzw. konnten, griffen

die Interviewer auf einen Interviewleitfaden zurück. Dieser vom RISP konzipierte Leitfaden enthält acht thematische Bereiche: Familiensituation (i), Schulkarriere (ii), Ausbildung (iii), Berufskarriere (iv), Politische Aktivitäten (v), Kriminelle Karriere (vi), Soziale Deprivation (vii), Freundes-/Bekanntenkreis (viii) (vgl. Lützing 2010, S. 110). Jedem dieser Bereiche sind mehrere Fragen zugeordnet, die sich der Interviewer vor dem Interview eingeprägt hatte. Die Interviewer griffen auch dann auf die Fragen des Leitfadens zurück, wenn eines der Themengebiete von der interviewten Person nicht von sich aus angesprochen wurde.¹⁴

Zusammenfassung der zentralen Studienergebnisse in Bezug auf Islamismus bei Jugendlichen in Deutschland

Die zentrale Erkenntnis dieses Forschungsprojektes ist, dass die untersuchten extremistischen bzw. terroristischen Personen unabhängig von ihrer ideologischen Ausrichtung „gleiche psychosoziale Grundmuster in de[n] biographischen Entwicklungen“ (Lützing 2010, S. 67) aufweisen. Werde von der jeweiligen Ideologie abstrahiert, träten strukturelle Ähnlichkeiten hervor. Die Autorin erläutert dementsprechend zahlreiche Aspekte, die sowohl für links- und rechtsextreme als auch für islamistische Personen und Milieus gelten. Zu nennen sind insbesondere die folgenden: Die familiären Rahmenbedingungen seien zumeist prekär und wiesen enorme innerfamiliäre Konflikte auf. Die innerfamiliären Defizite würden durch extremistische Milieus kompensiert, indem sie Geborgenheit und Orientierung böten (i). Die Zugehörigkeit zu einem extremistischen Milieu ermögliche die Annahme einer neuen „Szeneidentität“ (ebd., S. 73). Mit der Annahme dieser neuen Identität finde zumeist eine Abkehr von der vorherigen, als defizitär empfundenen Identität statt (ii). Die familiäre Situation sei zwar erkennbar problematisch, stelle für sich genommen jedoch keine hinreichende Bedingung für eine extremistische oder ter-

14 Vgl. Lützing 2010, S. 11; Schweer 2010, S. 94–98. Im Anhang des Studienberichtes findet sich auch ein Nachbefragungsbogen mit 42 Fragen. Leider ist dem Forschungsbericht nicht zu entnehmen, ob und zu welchem Zeitpunkt der Nachbefragungsbogen ausgefüllt wurde (vgl. Lützing 2010, S. 112–114).

roristische Entwicklung dar. Vielmehr seien die gleichen typischen Familienkonstellationen gegeben wie bei anderen delinquenten, nicht-extremistischen Jugendlichen (iii). Bei allen untersuchten Gruppen sei im biografischen Verlauf der Konsum von und der Handel mit diversen Drogen festzustellen. Anders verhalte es sich mit dem Konsum von Alkohol. Dieser werde nur bei Links- und Rechtsextremen exzessiv konsumiert. Islamisten hingegen lehnten ihn ab (iv). Die in extremistischen und terroristischen Milieus vorherrschenden rigiden Einstellungsmuster, Verhaltensweisen und Identitätskonzepte seien attraktive Orientierungshilfen, da sie dem Wunsch nach Ordnung und Struktur entsprächen (v). Die Hinwendung zu extremistischen Ideologien und Gruppierungen erfolge nicht aufgrund eines bestimmten Erlebnisses, sondern stehe am Ende eines länger andauernden Prozesses. Zumeist fänden sich im direkten sozialen Umfeld (Schule, Familie, Freizeit) entsprechende „Anschauungsmodelle“ (Lützing [2010](#), S. 69) (vi). Die längerfristige Einbindung in eines der Milieus erfolge zumeist in einer Phase, die von den Befragten als Zeit des Alleinseins und der Orientierungslosigkeit beschrieben werde. Konkrete (kritische) Lebensereignisse seien jedoch nicht notwendigerweise gegeben (vii). Terroristen und Extremisten argumentierten zumeist ihrer Gruppenideologie entsprechend, wiesen jedoch überwiegend „kein ausgeprägtes, grundständiges Interesse an Politik und Religion“ (ebd., S. 73) auf. Insbesondere bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen sei die Motivation zum Gruppenanschluss emotions- und erlebnisorientiert. Dies gelte jedoch nicht für Personen, die sich nach dem 28. Lebensjahr extremistischen und terroristischen Gruppierungen zuwendeten (viii). Die tatsächliche Ausübung von terroristischen Anschlägen stehe zumeist nicht am Ende einer sorgfältigen Planung, sondern ergebe sich aus zufälligen Gegebenheiten und starken gruppendynamischen Prozessen (iv) (vgl. ebd., S. 67–74).

Die Autorin des Studienberichtes kommt anhand der aufgelisteten Ergebnisse zu dem Schluss, dass der jeweiligen Ideologie lediglich eine untergeordnete Rolle zukommt. Weder bei der Auswahl des extremistischen Milieus noch bei der Ausübung von Straftaten sei sie der primäre Handlungsmotivator. Vielmehr könne die Hinwendung zu extremistischen und terroristischen

Gruppierungen als Folge eines funktional und strukturell gestörten Elternhauses verstanden werden, das eine „gesunde und gelingende psychosoziale Entwicklung“ (Lützing 2010, S. 75) verhindert habe. Das extremistisch-terroristische Milieu gleiche diese Missstände auf der sozialen Ebene aus (vgl. ebd., S. 75 f.).

Verwendeter Islamismusbegriff

Intension: Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit der Bedeutung des Begriffs Islamismus findet sich in der Studie *Die Sicht der Anderen* nicht. Er wird jedoch in einem ähnlichen Sinne verwendet, wie es bei Waldmann der Fall ist (vgl. Kap. 2.2.8). Islamismus ist in diesem Verständnis vor allem das Bestreben, das bestehende politische System zu überwinden, um einen islamischen Staat zu schaffen. Hierzu würde gesetzeswidriges Handeln, das bis hin zur Anwendung von Gewalt reichen kann, als legitim erachtet. Wie bei Waldmann steht die gegen den Staat gerichtete Tat oder zumindest die Planung einer solchen im Vordergrund.

Ein wichtiger Aspekt des Islamismusverständnisses in dieser Studie ist, dass sowohl bei diesem als auch bei Rechts- und Linksextremismus eine ideologische Motivation ausgemacht wird. Islamismus, Rechts- und Linksextremismus sind diesem Verständnis nach unterschiedliche Ausformungen des gleichen Phänomens. Infolgedessen kann Islamismus innerhalb der Studie in die gleichen vier Kategorien unterteilt werden wie Rechts- und Linksextremismus. Abhängig von der ideologischen Durchdringung, den Motiven für Straftaten bzw. Gewalt und dem Organisationsgrad erfolgt eine Kategorisierung als Terrorist, Extremist, militanter Radikaler oder extremismusnahe Person (vgl. Lützing 2010, S. 13–19).

In der Studie *Die Sicht der Anderen* spielen religiöse Lehre oder Religiosität keine Rolle (vgl. Lützing 2010, S. 35). Islamismus wird auf den Aspekt der ideologischen Motivation reduziert und steht somit im Gegensatz zu einem Islamismusverständnis, das religiöse Aspekte betont. So wären etwa die Ausführungen von Nagel hiermit nicht zu vereinen, da für ihn Islamismus ein nicht-individualisierter, nicht postmoderner Glaube ist und keine Ideologie.

3 Studien zu Islamismus bei Jugendlichen in der Bundesrepublik Deutschland

Extension: In der Studie finden sich sechs biografische Verläufe von Personen, die dem Islamismus zugerechnet werden. Sie wuchsen in Deutschland, Palästina, Marokko oder der Türkei auf. Der Ausgangspunkt für den vollzogenen Radikalisierungsprozess ist jeweils ein anderer. Genannt werden „Kontakte in der Schule, Moschee- und Vereinsbesuche, Konflikt in Palästina, Kriegserfahrungen in Palästina und Online-Kontakte zum islamistischen Milieu“ (Lützinger 2010, S. 55). Organisationen und Vereine, denen diese Personen angehören oder angehörten, sind „Al-Aqsa e.V.“, „Fatah“ und „Millî Görüş“. Eine große Übereinstimmung lässt sich in Bezug auf das Bildungsniveau feststellen. Fünf der sechs Interviewten haben das Abitur (vgl. ebd., S. 201–225).

3.4.3 Studie: *Kinder und Jugendliche in Deutschland: Gewalterfahrungen, Integration, Medienkonsum* (2010)

Die Berücksichtigung der Studie des Kriminologischen Forschungsinstituts Niedersachsen e.V. (KFNI) *Kinder und Jugendliche in Deutschland: Gewalterfahrungen, Integration, Medienkonsum* in diesem Review bedarf einer Erläuterung. Pfeiffer u. a. verwenden in ihrer Publikation weder den Begriff Islamismus noch die Adjektive islamistisch oder fundamentalistisch. Ebenso wenig bedienen sie sich eines der zahlreichen synonym verwendeten Begriffe (s. Begriffsfeld auf S. 9). Dennoch ist diese Studie im aktuellen Diskurs um Islamismus bei Jugendlichen in Deutschland zu verorten.

Deutlich wird dies bei einem Blick auf die Rezeption der Studie durch die Medien. Das öffentliche Interesse richtet sich fast ausschließlich auf die Aussagen von Pfeiffer u. a. zum Zusammenhang von Gewaltbereitschaft und Religiosität bzw. Integration und Religiosität. Dieser Befund ist insofern bemerkenswert, als die entsprechenden Abschnitte nur einen kleinen Teilbereich einer sehr umfangreichen Untersuchung darstellen. Von den ca. 450 publizierten Seiten thematisieren lediglich 50 Religion und Religiosität.

Die Studienergebnisse wurden insbesondere von den Medien dahin gehend interpretiert, dass ein signifikanter und direkter Zusammenhang zwischen islamischer Religiosität und Gewaltbereitschaft besteht, der vergleichbar bei christlichen Jugendlichen nicht zu finden sei. Die Studie belege demnach,

dass vom Wesen des Islams eine Gefahr für den gesellschaftlichen Frieden ausgehe, da dieser die Anwendung von Gewalt fördere und nicht verhindere. Islamismus, verstanden als religiös legitimierte Gewaltbereitschaft, die ihren Ursprung im Wesen des Islams hat (z. B. im Verständnis von Nagel, vgl. Kap. 2.2.5), sei schon bei jugendlichen Muslimen in Deutschland feststellbar, so der Tenor. Ein Kommentar von Stefan Sichermann auf der Internetplattform bildblog.de zur medialen Reaktion auf die KFN-Studie veranschaulicht dies (vgl. Sichermann 2010). Er stellt prägnante Artikelüberschriften zusammen, die die Ergebnisse der Studie aufnehmen und interpretieren:

- Süddeutsche Zeitung: „Die Faust zum Gebet“
- blick.ch: „Macht Islam aggressiv? Jung, brutal – Muslim“
- Tagesspiegel: „Allah macht hart“
- heise.de: „Junge männliche Macho-Muslime“
- Financial Times Deutschland: „Studie zu jungen Muslimen – Je gläubiger, desto gewalttätiger“
- Welt.de: „Studie – Gläubige Muslime sind deutlich gewaltbereiter“
- Welt: „Muslime – Mehr Religiosität = mehr Gewaltbereitschaft“
- Bild.de: „Junge Muslime: je gläubiger, desto brutaler“
- Spiegel Online: „Jung, muslimisch, brutal“
- Hamburger Abendblatt: „Junge Muslime: Je gläubiger, desto brutaler“
- Berliner Zeitung: „Je gläubiger, desto gewaltbereiter. Studie über junge Muslime in Deutschland“

Auch wenn Pfeiffer u. a. den Islamismusbegriff nicht explizit aufgreifen, erfolgt die Rezeption dennoch innerhalb des Diskurses um Islamismus bei Jugendlichen. Die Frage nach der Gewaltbereitschaft muslimischer Jugendlicher

wird durchaus als gleichbedeutend mit der Frage nach islamistischen Tendenzen bei diesen Jugendlichen verstanden.

Zudem korrespondieren Aussagen in der Studie *Kinder und Jugendliche in Deutschland* über sehr religiöse Muslime mit der Intension des Islamismusbegriffs, wie sie unter anderem bei Pfahl-Traughbers zu finden ist (vgl. Kap. 2.2.6). Islamisten im Verständnis Pfahl-Traughbers sind autoritär-traditionalistisch sozialisiert, was sich „u. a. in einem dogmatischen Religionsverständnis, einem abwertenden Frauenbild und dem [hohen; T.H.P.] Stellenwert von Gewalt als Erziehungsstil“ (Pfahl-Traughber 2001, S. 51 sowie ebd., Anm. 46) zeige. Insbesondere den sehr religiösen männlichen muslimischen Jugendlichen bescheinigen Pfeiffer u. a. genau diese Eigenschaften. Von den Befragten hätten sie am häufigsten ein abwertendes Frauenbild, befürworteten öfter die Anwendung von Prügelstrafen in der Erziehung und stimmten am häufigsten Gewalt legitimierenden Männlichkeitsnormen zu (vgl. Pfeiffer u. a. 2010, S. 119, 128 und 131). Sicherlich sollte Pfahl-Traughbers Islamismusverständnis nicht der Studie *Kinder und Jugendliche in Deutschland* übergestülpt werden – aber dennoch legen die Übereinstimmungen in den Beschreibungen nahe, die Studie in einer Untersuchung über Islamismus bei Jugendlichen in Deutschland zu berücksichtigen.

Ursprung der Studie

Die Studie stammt aus dem in Hannover ansässigen Kriminologischen Forschungsinstitut Niedersachsen e.V. (KFN). Unter der Leitung von Christian Pfeiffer und der Mitarbeit von Dirk Baier, Susann Rabold, Julia Simonson und Cathleen Kappes wurden in den Jahren 2007 und 2008 Primärdaten erhoben und deren Analyseergebnisse in zwei separaten Forschungsberichten 2009 (Pfeiffer u. a. 2009) und 2010 (Pfeiffer u. a. 2010) veröffentlicht. Von Interesse ist an dieser Stelle die zweite Publikation aus dem Jahr 2010. In ihr werden die Verbindungen von Religiosität und Gewalt sowie Religiosität und Integration thematisiert. Finanziert wurde die Studie aus Fördermitteln des Bundesministeriums des Innern (Kriminologisches Forschungsinstitut Niedersachsen 2010).

Zielsetzung der Studie

Die Studie *Kinder und Jugendliche in Deutschland* entstand aus dem Bestreben des Bundesministeriums des Innern (BMI), gegen die steigende Zahl registrierter Jugendkriminalität aktiv zu werden. Das BMI erteilte zu diesem Zweck dem KFN den Auftrag, sowohl die Ursachen für die steigende Jugendkriminalität zu ermitteln als auch Lösungs- und Präventionsansätze zu entwickeln. Die gewünschten Erkenntnisse zur Jugendkriminalität sollten repräsentativ für das gesamtdeutsche Bundesgebiet sein. Eine regionale Eingrenzung des Forschungsfeldes fand folglich nicht statt. Über die thematische Grundlegung und Schwerpunktsetzung hinaus nahm das BMI keinen aktiven Einfluss auf die Studie. Die wissenschaftliche Durchführung erfolgte ausschließlich durch das KFN (vgl. Pfeiffer u. a. 2009, S. 7).

Methoden, Primärdaten, Zielgruppe und abgefragte Inhalte

Die Datenerhebung erfolgte mittels quantitativer Forschungsmethoden in Form von zwei separat durchgeführten Repräsentativbefragungen. In 61 zufällig ausgewählten Landkreisen bzw. kreisfreien Städten wurden 8000 Schüler der 4. Jahrgangsstufe sowie 44 610 Schüler der 9. Jahrgangsstufe befragt. Es handelt sich hierbei um die größte in Deutschland jemals durchgeführte Befragung von Schülern. Die Befragung der Neuntklässler fand an Förder-, Haupt-, Real- und Gesamtschulen sowie an Gymnasien statt. Die Fragebögen wurden im Klassenverband unter der Leitung eines geschulten Interviewers und in Anwesenheit des Klassenlehrers ausgefüllt. Zwei Drittel der Fragen waren identisch und richteten sich an alle anwesenden Schüler. Das letzte Drittel bestand aus Fragen, die sich der Herkunft entsprechend an deutsche Jugendliche bzw. nicht-deutsche Jugendliche richteten oder unabhängig von der Herkunft auf Computer- und Internetnutzungsverhalten der Schüler abzielten. Die Befragungen der 4. und 9. Jahrgangsstufen wurden weitestgehend in der gleichen Weise durchgeführt (vgl. Pfeiffer u. a. 2009, S. 27–37, 2010, S. 257–264).

Die Daten, auf deren Grundlage Aussagen zur Korrelation zwischen Religion

und Integration einerseits und Religion und Gewaltbereitschaft andererseits getroffen wurden, erfolgte jeweils durch vier Indikatoren: Den Grad der Religiosität (nicht religiös, etwas religiös, religiös, sehr religiös) folgerten die Autoren aus der Häufigkeit des Betens (i), der Anzahl der Moscheebesuche in den letzten 12 Monaten (ii), der Selbsteinschätzung der Bedeutung der Religion im Alltag (iii) und dem Stellenwert der Religion in der eigenen Erziehung (iv) (vgl. Pfeiffer u. a. 2010, S. 86). Den Grad der Integration ermittelten die Autoren über die Indikatoren Sprachbeherrschung (i), Schulbildung (ii), interethnische Freundschaftsbeziehungen (iii) und Identifikation mit Deutschland (iv) (vgl. ebd., S. 91). Dem Konzept von Hartmut Esser folgend, stehen die Indikatoren (i-iv) für kognitive Integration, strukturelle Integration, soziale Integration und identifikative Integration (vgl. Esser 2002). Den Grad der Gewaltbereitschaft leiteten die Autoren aus der Häufigkeit der begangenen Gewalttaten (i), der Anzahl an Ladendiebstählen (ii) und Sachbeschädigungen (iii) sowie dem Alkoholkonsum in den letzten 12 Monaten ab (iv) (vgl. Pfeiffer u. a. 2010, S. 106).¹⁵

Der verwendete Fragebogen ist im Studienbericht leider nicht abgedruckt. Einige der Items sind jedoch im Text verteilt wiedergegeben, sodass sich zumindest ein Eindruck vom Fragebogen gewinnen lässt. So sollten die Schüler z. B. die Frage beantworten „Wie wichtig ist Religion für dich persönlich in deinem Alltag?“ (Pfeiffer u. a. 2010, S. 86) und auf einer vierstufigen Skala den Aussagen „Ich hätte keine Probleme damit, eine/n deutsche/n Partner/in zur Frau bzw. zum Mann zu nehmen“ (ebd., S. 61) oder „Wenn eine Frau ihren Mann betrügt, darf er sie schlagen“ (ebd., S. 112) zustimmen oder sie ablehnen.

15 Die Angaben der Jugendlichen werden nicht mit externen Quellen abgeglichen, sodass offenbleibt, inwieweit diese der Wahrheit entsprechen (vgl. ebd., S. 162).

Zusammenfassung der zentralen Studienergebnisse in Bezug auf den Zusammenhang von Religion und Gewaltbereitschaft sowie Religion und Integration

Wie oben bereits angedeutet, ist das von Pfeiffer u. a. behandelte Themenfeld recht breit und beschränkt sich keinesfalls auf den Zusammenhang von Gewaltbereitschaft und Religiosität. Im Hinblick auf delinquentes und abweichendes Verhalten von Jugendlichen thematisieren die Autoren zudem Gewalterfahrungen aus der Opferperspektive, Drogenkonsum, Schulschwänzen, Computerspielabhängigkeit, Ausländerfeindlichkeit, Rechtsextremismus, Medienkonsum, Integration, Männlichkeitsnormen, elterliche Gewalt und den Einfluss von Freundesgruppen auf das Sozialverhalten. Die Studie beinhaltet des Weiteren eine Evaluierung schulbezogener Gewaltpräventionsmaßnahmen.¹⁶

Im Folgenden werden die für das Themengebiet Islamismus bei Jugendlichen in Deutschland relevanten Ergebnisse zusammengefasst. Es handelt sich hierbei insbesondere um die Thesen von Pfeiffer u. a. zu Gewalterfahrungen aus Täterperspektive und Integration. In diesen beiden Bereichen wurde gezielt nach dem Einfluss der Religiosität und Religionszugehörigkeit geforscht.

Die Autoren der Studie gelangen aufgrund ihrer Datenanalyse zu dem Schluss, dass eine starke religiöse Verankerung nicht zwangsläufig einen positiven Einfluss auf das Sozialverhalten von Jugendlichen haben muss. Zwar lasse sich feststellen, dass eine starke Religiosität generell mit einer geringeren Wahrscheinlichkeit verbunden ist, Alkohol zu konsumieren oder im Laufe des Jugendalters einen Ladendiebstahl zu begehen. Ein uneingeschränkt positiver Einfluss der Religion sei dennoch nicht feststellbar. In Bezug auf Gewaltbereitschaft gelte vielmehr, dass nur eine hohe christliche Religiosität sie positiv beeinflusse. Ein solch positiver Einfluss der christlichen Religiosi-

16 Die Aussagen von Pfeiffer u. a. zu Gewaltpräventionsmaßnahmen basieren auf einer Ergänzungsbefragung. Von 1207 befragten Schulen haben 524 einen Fragebogen zu Gewaltpräventionsmaßnahmen der letzten sechs Jahre an ihrer Schule ausgefüllt. Es handelt sich um die Schulen, an denen auch die Schülerbefragung durchgeführt wurde; vgl. Pfeiffer u. a. 2010, S. 220–222.

3 Studien zu Islamismus bei Jugendlichen in der Bundesrepublik Deutschland

tät ließe sich sowohl bei Jugendlichen mit und ohne Migrationshintergrund feststellen. Eine hohe islamische Religiosität erhöhe hingegen die Gewaltbereitschaft indirekt, indem „sie Faktoren verstärkt, die die Gewaltbereitschaft fördern“ (Pfeiffer u. a. 2010, S. 9). Dies gelte jedoch ausschließlich für männliche muslimische Jugendliche. Die Ergebnisse werden wie folgt quantifiziert:

Bei christlichen Migranten sinken sie [die Gewaltraten; T.H.P.] von 21,8 % (nicht religiös) auf 12,4 % (sehr religiös), bei den Jugendlichen mit anderer Religionszugehörigkeit sogar von 26,0 % auf 8,5 % [...] Mit zunehmender Bindung an die Religion geht bei jungen Muslimen ein leichter Anstieg der Gewaltraten einher (von 19,6 % bei etwas religiösen Jugendlichen bis zu 23,5 % bei den sehr religiösen; Mehrfach Täter von 7,7 % auf 10,2 %). (Pfeiffer u. a. 2010, S. 127)

Anders als von den Medien in die Öffentlichkeit transportiert, sprechen die Autoren der Studie nicht von einem direkten Kausalzusammenhang zwischen steigender islamischer Religiosität und Gewaltbereitschaft. Es bestehe vielmehr ein indirekter Zusammenhang. Nicht die Religion, sondern die folgenden vier Faktoren erhöhten direkt die Gewaltbereitschaft der muslimischen Jugendlichen:

1. Akzeptanz gewaltlegitimierender Männlichkeitsnormen;
2. Zahl delinquenter Freunde;
3. Innerfamiliäre Gewalt;
4. Nutzung gewalthaltiger Medien. (Vgl. Pfeiffer u. a. 2010, S. 129)

Die Autoren gehen davon aus, dass Jugendliche in den meisten muslimischen Gemeinden eine religiöse Erziehung erhalten, die die Akzeptanz gewaltlegitimierender Männlichkeitsnormen und die Nutzung gewalthaltiger Medien fördert. Pfeiffer u. a. berufen sich bei ihrer Einschätzung der religiösen Erziehung in deutschen muslimischen Gemeinden auf den Osnabrücker Religionswissenschaftler Rauf Ceylan. Dieser habe – so Pfeiffer u. a. – in seiner

Studie *Die Prediger des Islam*¹⁷ aufgezeigt, dass „für die große Mehrheit der Imame [in Deutschland; T.H.P.] die Dominanz der Männer in Familie und Gesellschaft zum selbstverständlichen Lehrinhalt der islamischen Religionserziehung gehört“, wodurch auch „die bei muslimischen Jugendlichen besonders ausgeprägte Akzeptanz gewaltlegitimierender Männlichkeitsnormen und die Vorliebe für gewaltorientierte Medieninhalte gefördert“ (Kriminologisches Forschungsinstitut Niedersachsen 2010, S. 2) werde. Aus diesem Erklärungsansatz heraus fordern die Autoren der Studie *Kinder und Jugendliche in Deutschland* „eine offene Auseinandersetzung mit den für die Praxis des Islams in Deutschland verantwortlichen Institutionen und Personen“ (Pfeiffer u.a. 2010, S. 132). Sie erhoffen sich, dass eine solche Auseinandersetzung einen Wandlungsprozess in der muslimischen Gemeinschaft bewirkt, wie ihn die christliche Gemeinschaft bereits vollzogen habe. Die christlichen Kirchen würden heute die Gleichstellung von Mann und Frau fördern, das elterliche Züchtigungsrecht ablehnen, Heiraten über die konfessionelle Zugehörigkeit hinaus ermöglichen und seien gegenüber Andersgläubigen und Ungläubigen tolerant.

Ein ähnliches Verhältnis ergibt sich laut Pfeiffer u. a. beim Zusammenhang von Integration und Religiosität. Starke christliche Religiosität hemme die Integration nicht, zum Teil wirke sie sogar integrationsfördernd. Dies gelte wiederum nicht für die islamische Religiosität. Migranten mit einer hohen islamisch-religiösen Bindung seien wesentlich schlechter integriert als Migranten mit einer weniger starken islamisch-religiösen Bindung. Die Autoren weisen darauf hin, dass ihre Befunde lediglich Korrelationszusammenhänge darstellen und nicht als Kausalzusammenhänge verstanden werden dürfen. Dennoch stellen sie die Vermutung auf, dass starke islamische Religiosität ein Integrationshemmnis sein könnte, indem sie segregierend wirke. Die Autoren mutmaßen, dass die deutsche Lebensweise von stark religiösen Muslimen als

17 Ceylan 2010. Die *Islamische Zeitung* fragte Rauf Ceylan, inwieweit die Studie *Kinder und Jugendliche in Deutschland* seine Position adäquat wiedergebe. Ceylan spricht sich nicht gegen die Studie aus, fordert jedoch zusätzlich zur Korrelationsanalyse eine Aufdeckung der Kausalmechanismen (vgl. *Islamische Zeitung* 2010).

3 Studien zu Islamismus bei Jugendlichen in der Bundesrepublik Deutschland

ungläubig abgelehnt und Kontakt mit der Aufnahmegesellschaft daher möglichst vermieden werde (vgl. Pfeiffer u. a. 2010, S. 100).

Verwendeter Islamismusbegriff

Intension: Wie eingangs bereits erwähnt, verwenden Pfeiffer u. a. den Islamismusbegriff nicht explizit. Sie weisen lediglich auf Korrelationen zwischen Religiosität und Gewaltbereitschaft bzw. Religiosität und Integration hin. Je höher die islamische Religiosität, desto wahrscheinlicher sei eine hohe Gewaltbereitschaft und eine geringe Integration. Als sehr religiös werden Jugendliche bezeichnet, die mehrmals in der Woche beten, mindestens einmal pro Woche ein Gotteshaus besuchen und bei denen sowohl im persönlichen Alltag als auch in der eigenen Erziehung die Religion eine sehr wichtige Rolle spielt (vgl. Pfeiffer u. a. 2010, S. 85). Der Grad der Gewaltbereitschaft wird aus den Angaben der Schüler zu den von ihnen begangenen Gewalttaten in den letzten 12 Monaten geschlossen (vgl. ebd., S. 107).

Extension: Der Umfang gewaltbereiter, sehr religiöser muslimischer Jugendlicher (23,5 %) wird im Verhältnis zur Gesamtmenge sehr religiöser muslimischer Jugendlicher bestimmt (31,2 %). Die untersuchten Jugendlichen sind zwischen 14 und 16 Jahren alt. Da die Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppierungen, Netzwerken, Organisationen und Vereinen nicht thematisiert wird, bleibt die Extension der gewaltbereiten Jugendlichen abstrakt. Die Implikationen und Auswirkungen einer Extension in Form eines Prozentsatzes werden in der Studienanalyse eingehend erörtert (vgl. Kap. 3.7.4).

3.5 Islamismus aus integrationspolitischer Perspektive: Zusammenfassende Darstellungen der Studien

Die im Folgenden zu untersuchenden Studien entstammen zwei unterschiedlichen wissenschaftlichen Fachbereichen. Wilhelm Heitmeyer (*Verlockender Fundamentalismus*) ist Professor für Pädagogik in Bielefeld und Frank Meng (*Islam(ist)ische Orientierungen und gesellschaftliche Integration in der zweiten Migrantengeneration*) ist Mitarbeiter an der Akademie für Arbeit und Politik

in Bremen. Das verbindende Element zwischen den beiden Studien ist die Thematisierung des Zusammenhanges von islamischen bzw. islamistischen Einstellungsmustern und Integration(-sdefiziten). Insbesondere die Frage, ob eine segregierende Wirkung von solchen Einstellungsmustern ausgeht, möchten beide Autoren beantworten.

Neben integrationspolitischen Aspekten werden in den beiden Studien Themenkomplexe untersucht, die zum Teil auch Inhalt der kriminologischen Studien sind. So ist etwa die Rolle islamischer bzw. islamistischer Einstellungsmuster als Identitätselement zentraler Themenkomplex beider Studien. Auch wird der Zusammenhang von islamischen bzw. islamistischen Einstellungsmustern einerseits und Akzeptanz bzw. Ausübung von Gewalt andererseits bei Heitmeyer, Müller und Schröder sowie bei Meng ausführlich untersucht.

3.5.1 Studie: *Verlockender Fundamentalismus: Türkische Jugendliche in Deutschland* (1997)

Ursprung der Studie

Die quantitative Studie *Verlockender Fundamentalismus* wurde von Wilhelm Heitmeyer, Joachim Müller und Helmut Schröder am Institut für Konflikt- und Gewaltforschung der Universität Bielefeld durchgeführt. Gefördert wurde sie durch das Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen. Die Erhebung der Daten erfolgte im Zeitraum zwischen Juni und November des Jahres 1995. Zwei Jahre später wurden die Ergebnisse in einem 276 Seiten umfassenden Buch veröffentlicht. Es handelt sich hierbei um die erste empirische Forschungsarbeit zum Themenbereich Islamismus¹⁸ bei Jugendlichen in Deutschland überhaupt. Die öffentlich-mediale und wissenschaftliche Rezeption dieser Studie war beträchtlich und extrem kontro-

18 In den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts fand der Begriff Islamismus noch nicht die gleiche breite und häufige Verwendung, wie es zurzeit der Fall ist. Die Autoren sprechen durchgängig von islamischem Fundamentalismus.

3 Studien zu Islamismus bei Jugendlichen in der Bundesrepublik Deutschland

vers.¹⁹ Trotz der 14 Jahre, die seit der Veröffentlichung bereits vergangen sind, ist die Studie nach wie vor in aktuellen wissenschaftlichen Arbeiten präsent. Es lässt sich jedoch konstatieren, dass sie heute zumeist als Kontrastfolie zur eigenen Position oder als Negativbeispiel einer empirischen Studie angeführt wird (vgl. hierzu u. a. Öztürk 2007, S. 24–26).

Die ungebrochene Rezeption sowie die immense öffentliche Wirkung sind beides Aspekte, die trotz des Alters für die Aufnahme der Studie in diese Untersuchung sprechen. Ungeachtet der Kritik an der wissenschaftlichen Qualität gilt die Untersuchung von Heitmeyer, Müller und Schröder gemeinhin als Ausgangspunkt und Richtungsgeber für die bis heute andauernde Debatte um die (negative) Rolle islamischer Religiosität bei Jugendlichen in Deutschland.

Zielsetzung der Studie

Heitmeyer, Müller und Schröder streben durch ihre Befragung Erkenntnisse zum Ausmaß und den Ursachen islamisch-fundamentalistischer Orientierungen bei türkischen Jugendlichen in Deutschland an. Ein besonderer Schwerpunkt liegt auf der Bestimmung des Zusammenhangs von persönlicher Religiosität, Gewaltbereitschaft und islamzentrierten Überlegenheitsansprüchen.

Methoden, Primärdaten, Zielgruppe und abgefragte Inhalte

Das Datenmaterial der Studie umfasst 1221 standardisierte Fragebögen. Ausgefüllt wurden sie von Jugendlichen „türkischer Herkunft“²⁰ (Heitmeyer, Müller und Schröder 1997, S. 45) aus 63 allgemein- und berufsbildenden Schulen in Nordrhein-Westfalen²¹. Die Jugendlichen waren zur Zeit der Befragung zwi-

19 Zur wissenschaftlichen Kritik an der Studie vgl. insbes. Auernheimer 1999; Diehl und Urbahn 1999; Heinz 1999; Proske und Radtke 1999; Schiffauer 1999.

20 Die Jugendlichen türkischer Herkunft sind zu 78,0 % in der Bundesrepublik geboren und besitzen zu 93,9 % die türkische Staatsangehörigkeit; vgl. Heitmeyer, Müller und Schröder 1997, S. 46.

21 Die 63 Schulen verteilen sich auf Köln, Dortmund (großstädtische Region), Bielefeld, Hamm (städtische Region), Unna, Düren, Minden-Lübbecke (städtisch-ländliche Region); vgl. Heitmeyer, Müller und Schröder 1997, S. 45.

schen 15 und 21 Jahren alt, wobei der Großteil (73,4 %) das 18. Lebensjahr noch nicht erreicht hatte. Bei der Auswahl der Schulen wurde laut der Autoren auf einen „ausreichenden Anteil türkischer Jugendliche[r]“ (ebd.) geachtet, ohne jedoch gezielt Stadtgebiete mit hoher Migrationsdichte vorzuziehen.

Der verwendete Fragebogen bestand aus 90 geschlossenen Fragen mit einer variierenden Menge an Antwortmöglichkeiten. Abgefragt wurden verschiedene Aspekte der individuellen Lebenssituation (Familie, Schule, Religionsgemeinschaft, Staatsangehörigkeit) sowie Einstellungen zur deutschen/türkischen Nationalität, der eigenen Religion und zu anderen Glaubensgemeinschaften. Die der Einstellungsmessung dienenden Fragen enthielten zumeist eine fünfgliedrige Antwortskala: stimme voll zu, stimme zu, stimme nicht zu, stimme gar nicht zu, keine Angaben. Exemplarisch für das angewandte Einstellungsmessverfahren ist u. a. die letzte Frage des Fragebogens mit der Nummer 90. Der Frage „Was ist ihre Position?“ waren acht Aussagen beigelegt, die es mit der oben dargestellten fünfgliedrigen Antwortskala zu bewerten galt. Die erste zu bewertende Aussage lautete: „Wenn es der islamischen Gemeinschaft dient, bin ich bereit, mich mit körperlicher Gewalt gegen Ungläubige durchzusetzen“. Der Wortlaut der zweiten Aussage ist: „Wenn es der islamischen Gemeinschaft dient, bin ich bereit, andere zu erniedrigen“ (Heitmeyer, Müller und Schröder 1997, S. 276). Die in deutscher Sprache verfassten Fragebögen wurden von den Schülern selbstständig und auf freiwilliger Basis ausgefüllt. Die Bearbeitungszeit betrug ca. 90 Minuten (vgl. ebd., S. 45, 47).

Zusammenfassung der zentralen Studienergebnisse in Bezug auf Islamismus bei Jugendlichen in Deutschland

Die Autoren registrieren aufgrund ihrer Befragungsergebnisse „ein erhebliches Ausmaß an islamzentriertem Überlegenheitsanspruch und religiös fundierter Gewaltbereitschaft“, das einhergehe mit „demokratie- und integrationsfeindlichen Orientierungsmuster[n]“ (Heitmeyer, Müller und Schröder 1997, S. 183). Islamzentrierte Überlegenheitsansprüche brächten etwa die Hälfte aller befragten Jugendlichen zum Ausdruck, Zustimmung zu religiös fun-

dierter Gewaltbereitschaft 23,2 % bis 35,7 % (vgl. Heitmeyer, Müller und Schröder 1997, S. 128–130). Dies gelte vor allem für jüngere und männliche Jugendliche sowie für Hauptschüler. Als innergesellschaftliche Ursachenkomplexe werden genannt: „Fremdenfeindliche Gewalt, Rückzug an ethnozentrierte Orte, Ablehnung neuer Werte, Reaktionen auf die Verweigerung der Anerkennung einer kollektiven Identität, ethnisch-kulturelle Identifikation, problematische Familiensituation, problematische Modernisierungsfolgen, Diskriminierungserfahrungen“ (ebd., S. 183). Die Annahme einer (fundamental)religiösen Identität, die eine religiös fundierte Gewaltbereitschaft mit sich bringe, erfolge letztendlich aufgrund eines Integrationsdefizits. Diesem werde begegnet, indem über die Hinwendung zur letzten verfügbaren Ressource (Religion)²² die eigene Identität gestärkt und eine Gemeinschaft geschaffen werde. Die besondere Anziehungskraft fundamentalistischer Gruppierungen folge aus dem hohen Maß an Selbstgewissheit, die eine Mitgliedschaft in extremen Gruppierungen verspreche. Für Heitmeyer, Müller und Schröder ist demnach die verstärkte Hinwendung zur Religion ein funktionaler Reflex auf migrationsspezifische Probleme (vgl. Heitmeyer, Müller und Schröder 1997, S. 193 f.).

Aufgrund der Befragungsergebnisse wird von Heitmeyer et al. die Forderung aufgestellt, dem Desintegrationsprozess mit „politische[n] Initiativen zur sozialen Integration“ und „deutlichen Markierungen universal geltender demokratischer Wertvorstellungen“ zu begegnen. Zudem sei eine „kontinuierliche öffentliche und politische Auseinandersetzung mit fremdenfeindlichen und rechtsextremistischen Entwicklungen“ (Heitmeyer, Müller und Schröder 1997, S. 191) vonnöten. Sollten solche Maßnahmen nicht ergriffen werden, prognostizieren die Autoren eine Konfrontation zwischen einer weitgehend enttraditionalisierten, säkularisierten und funktional differenzierten Mehrheitsgesellschaft und einer retraditionalisierten, religiös-politisch ausgerichteten Minderheit (vgl. ebd., S. 192).

22 Die Beschreibung der Religion als „letzte verfügbare Ressource“ erfolgte in einem Interview für die *taz* zwischen Wilhelm Heitmeyer einerseits sowie Stefan Reinecke und Eberhard Seidel andererseits (Heitmeyer 2006).

Verwendeter Islamismusbegriff

Intension: Wie oben bereits erwähnt, verwenden Heitmeyer, Müller und Schröder den Begriff Islamismus zumeist nicht. Stattdessen wird die Begriffszusammensetzung islamischer Fundamentalismus gebraucht. Diesen verstehen die Autoren in Anlehnung an Bassam Tibi (1993) und Arnold Hottinger (1993) „als die Umwandlung der Religion des Islams in eine politische Ideologie“. Ideologie wird definiert „als Verzerrung der Realität im Sinne der Monopolisierung von Weltdeutung zum Zwecke der Durchsetzung von Macht [...], die in Anti-Aufklärung mündet“ (Heitmeyer, Müller und Schröder 1997, S. 30). Ähnlich dem oben beschriebenen Islamismusverständnis von Meyer (vgl. Kap. 2.2.6) würden Prinzipien der westlichen Moderne, wie Demokratie, Säkularismus und individuelle Menschenrechte, als Gefährdung der eigenen kulturellen Identität verstanden und daher zurückgewiesen. Fundamentalismus sei das Bestreben, durch einen Rückgriff auf eine nicht zu hinterfragende, universal gültige göttliche Ordnung die eigene Authentizität zu retten. Islamischer Fundamentalismus wird bei Heitmeyer, Müller und Schröder in Bezug auf islamzentrierte Überlegenheitsansprüche, die sowohl religiösen als auch kulturellen Ursprungs sein können, und Gewaltbereitschaft, die religiös, identitätspolitisch oder politisch motiviert sein könne, differenziert (vgl. Heitmeyer, Müller und Schröder 1997, S. 27–36). Im Zentrum des Interesses stehen nicht Terrororganisationen, wie etwa bei Waldmann (vgl. Kap. 2.2.8), sondern solche Personen, die „aufgrund des gemeinsamen Glaubens und der jeweiligen ethnisch-kulturellen Zugehörigkeit den aktiven Gruppen ihre unterstützenden Einstellungen signalisieren, ohne selbst entsprechend tätig zu werden“ (Heitmeyer, Müller und Schröder 1997, S. 29).

Extension: Der Umfang des islamischen Fundamentalismus bei Jugendlichen in Deutschland wird im Verhältnis zur muslimischen Gesamtbevölkerung bestimmt. Im Fazit der Studie sind jedoch keine Prozentangaben zu finden, sondern lediglich die schwammige Formulierung „ein erhebliches Ausmaß an islamzentriertem Überlegenheitsanspruch und religiös fundierter Gewaltbereitschaft“ (Heitmeyer, Müller und Schröder 1997, S. 183). Die Autoren weisen zudem darauf hin, dass die Einbindung in islamistische Organisationen den

3 Studien zu Islamismus bei Jugendlichen in der Bundesrepublik Deutschland

Fundamentalismus bei Jugendlichen fördere. In diesem Zusammenhang werden „Millî Görüş“ und die „Grauen Wölfe“ eingehender analysiert (ebd., S. 132–146).

3.5.2 Studie: *Islam(ist)ische Orientierungen und gesellschaftliche Integration in der zweiten Migrantengeneration: Eine Transparenzstudie (2004)*

Ursprung der Studie

Die von Frank Meng durchgeführte Studie *Islam(ist)ische Orientierungen und gesellschaftliche Integration in der zweiten Migrantengeneration* wurde im Jahr 2003 an der Universität Bremen als Promotionsschrift vorgelegt. Im darauffolgenden Jahr erfolgte eine Veröffentlichung in Form einer 320 Seiten umfassenden Monografie. Die Studie betreute der mittlerweile emeritierte Bremer Professor für Psychologie und ehemalige Leiter der Akademie für Arbeit und Politik, Thomas Leithäuser.

Zielsetzung der Studie

Frank Meng möchte mit seiner Studie ein empirisch fundiertes Bild der in Deutschland sozialisierten türkischen Trägergruppe des organisierten Islams geben. Dies sei nötig, da der politische und wissenschaftliche Diskurs ideologisch geprägt sei und folglich widersprüchliche und diffuse Ergebnisse anbie- te. Im Zentrum seiner Untersuchung stehen soziale Profile und Deutungsmus- ter von organisierten Muslimen der zweiten Einwanderergeneration. Meng fragt in diesem Zusammenhang nach der Relevanz des Islams als Referenzsys- tem, den Entstehungskontexten für die „ggf. auch fundamentalistischen Spiel- arten islamischer Selbstkonstruktion“ (Meng 2004, S. 74), den Auswirkungen islamischer Selbstkonstruktionen in Bezug auf die gesellschaftliche Integra- tion und der Rolle der Politik in diesem Diskursfeld (vgl. ebd., S. 73 f.). Zudem möchte er „verallgemeinerbare Aussagen über die Bindungsfähigkeit sunniti- scher Verbände unter der zweiten Migrantengeneration türkischer Herkunft treffen“ (ebd., S. 77).

Methoden, Primärdaten, Zielgruppe und abgefragte Inhalte

Meng kombiniert in seiner Studie qualitative und quantitative Forschungsmethoden. Zum einen führte er eine standardisierte schriftliche Befragung von 106 türkischstämmigen Schulabsolventen der zweiten Einwanderergeneration aus Bremen durch (Abschluss 1989 – Befragung 1999). Die Befragung erfolgte auf postalischem Weg und hatte einen Umfang von 55 Fragen. Abgefragte Inhalte waren „sozialstrukturelle Grunddaten, Sozialisationsbedingungen, interethnische Beziehungen und die Stellung zum Aufnahmeland, Ausgrenzungs- und Gewalterfahrungen und religiöse und politische Orientierungen“ (Meng 2004, S. 76).

Zum anderen führte er zwei voneinander unabhängige Gruppendiskussionen durch. Bei einer der beiden Gruppendiskussionen waren die Teilnehmenden strenggläubige und als sehr konservativ geltende Frauen, bei denen laut Meng „fundamentalistische Selbstkonstruktionen virulent“ (Meng 2004, S. 167) sind. Bei der anderen Gruppendiskussion waren die Teilnehmenden männliche Funktionäre, die Meng als Vertreter einer Bildungselite bezeichnet. In beiden Fällen handelte es sich um junge Muslime der zweiten Migrantengeneration, die in der „Islamischen Föderation Bremen“ (IFB)²³ organisiert sind.

Für die Gruppendiskussionen wurden thematische Leitfragen entwickelt, die die Teilnehmenden zu einem offenen Austausch anregen sollten. Sie bezogen sich auf Erfahrungen mit ethnischer Ausgrenzung, die Lebensbedingungen der Eltern und die Bedeutung der Religion auf persönlicher und gesellschaftlicher Ebene. Zudem wurden die Teilnehmenden gebeten, Aussagen zu bewerten, nach denen die Hinwendung zum Islam bei Migranten einen Rückzug aus der Gesellschaft bedeute und die sich zurückziehenden Muslime von einer extremistischen Ideologie vereinnahmt seien. Die Frauengruppe wurde von weiblichen Interviewerinnen befragt. Hierbei entsprach Meng dem Wunsch dieser Gruppe (vgl. Meng 2004, S. 168).

23 Die IFB ist eine selbstständige Untergruppe der IGMG.

3 Studien zu Islamismus bei Jugendlichen in der Bundesrepublik Deutschland

Zusammenfassung der zentralen Studienergebnisse in Bezug auf Islamismus bei Jugendlichen in Deutschland

Die Konstruktion einer fundamentalistisch-islamischen Identität liegt nach Meng nahe, wenn „die Befragten in autoritär-patriarchalen Elternhäusern mit rigiden, antiwestlichen Deutungsmustern und Rollenzuschreibungen aufgewachsen sind“. Der „subjektiv vollzogene, totale Selbstbezug auf den Islam“ (Meng 2004, S. 279) ermögliche in diesem Fall eine doppelte Emanzipation: von der Herkunfts- und von der Aufnahmegesellschaft. Ein derartiges Elternhaus sei bei den Befragten quantitativ betrachtet eher selten vorgekommen.

Bei der Mehrheit der türkischen Muslime in Deutschland lasse sich ein Säkularisierungsprozess nachweisen. Die schriftliche Befragung zeige, dass der Islam häufiger einen Bedeutungsverlust denn einen Bedeutungsgewinn erfahre (vgl. Meng 2004, S. 277). Die dennoch vorhandene starke Bindung an islamische Organisationen in der zweiten Generation erklärt Meng mit Erziehungsmaximen der Eltern (z. B. dem Verbot, an Aktivitäten der Mehrheitsgesellschaft teilzunehmen). Die Lebensentwürfe dieser Generation seien gleichwohl überaus plural, doch insgesamt geprägt von einem Kampf um „soziale Teilhabe und Anerkennung durch die Mehrheitsgesellschaft“ (ebd., S. 280). Die eigentliche Problematik für muslimische Migranten der zweiten Generation sei die „fehlende Passung zwischen der islamischen Tradition der Eltern und dem mehrheitsgesellschaftlichen Rahmen“ (ebd.). Entgegen der vorherrschenden Wahrnehmung in der Mehrheitsgesellschaft stelle der Islam kein Integrationshindernis dar. Das dominierende Islamverständnis in der zweiten Migrantengeneration kennzeichne vielmehr eine „Vereinbarkeit mit den dominanten kulturellen Ansprüchen des gesellschaftlichen Rahmens (im Westen: Pluralismus, Gleichheit, Demokratie, Religionsfreiheit etc.)“ (ebd.).

Die Kluft zwischen islamischer Tradition der Eltern und dem mehrheitsgesellschaftlichen Rahmen führe lediglich bei einer geringen Anzahl von jungen Muslimen zu einer fundamentalistischen Selbstkonstruktion. Hier macht Meng zusätzlich zu dieser Grundproblematik marginalisierte Lebenslagen und sozialisationsbedingte Kompetenzdefizite als weitere Ursachen aus. Allerdings könne selbst eine fundamentalistische Selbstkonstruktion „unter be-

stimmten Voraussetzungen eine Integrationsdynamik in Gang setzen, in deren Verlauf wichtige Ressourcen, gesellschaftliche Teilhabe und schließlich ein pluralistisches Selbstverständnis erworben werden“ (Meng 2004, S. 211).

Aufgrund des Ergebnisses seiner Untersuchung fordert Meng Integrationsdiskurse auch mit Trägergruppen fundamentalistischer Spielarten des Islams. Anders als die bestehende Stigmatisierung des Islams würden diese eine „positive islamische Selbstpositionierung in der Gesellschaft“ (Meng 2004, S. 275) ermöglichen und somit gleichsam eine Maßnahme gegen fundamentalistische Selbstkonstruktionen sein. Er fordert Dialogbereitschaft, die die bisherige Politik einer Stigmatisierung ersetzen soll (vgl. ebd., S. 281).

Verwendeter Islamismusbegriff

Intension: Eine ausführliche Auseinandersetzung mit verschiedenen Begriffsbestimmungen bringt Meng zu dem Ergebnis, dass „der Fundamentalismus zunächst nichts weiter [ist] als eine Konstruktion, die den Islam als einzig gültigen Zugang zur Welt deutet, ihn authentisch zu verkörpern vorgibt und mit dieser Disposition Kulturkämpfe inszeniert“ (Meng 2004, S. 73). Darüber hinaus stimmt Meng den „landläufigen Assoziationen“ (ebd.) zu, die dem islamischen Fundamentalismus die Proklamation politischer Alleinvertretungsansprüche und ein Islamverständnis zuordnen, welches den Auftrag zum Kampf gegen alternative Lebens- und Gesellschaftsformen beinhaltet. Insbesondere für den islamischen Fundamentalismus in der Diaspora stelle diese Beschreibung jedoch eine Reduktion dar. Mengs Verständnis nach transformieren vor allem Fundamentalisten in der Diaspora den Koran in Abhängigkeit von ihren eigenen Lebensbedingungen, Erfahrungen und Interessen in lebensweltliche oder politische Ordnungsprinzipien. Gerade in pluralistischen Gesellschaften sei die „Adaption fundamentalistischen Denkens“ eine bewusste Wahl. Fundamentalismus müsse „in seiner Attitüde [...] ‚weltablehnend‘ im Sinne einer Diskreditierung der gesellschaftlichen Verhältnisse sein“, könne „sich [jedoch; T.H.P.] durchaus auch nur gegen Teilwelten richten“ (ebd., S. 72). Trotz dieser selbstbezogenen und daher individuellen Konstruktionen sei es ein zentrales Kennzeichen aller Spielarten islamischer Fundamentalismen, Anspruch

3 Studien zu Islamismus bei Jugendlichen in der Bundesrepublik Deutschland

auf die einzig „authentische Repräsentation des Islam, [...] die vorgeblich alle nichtislamische Prägung bei der Exegese hinter sich gelassen hat“ (Meng 2004, S. 72), zu erheben.

Mengs Spezifizierung des islamischen Fundamentalismus vor dem Hintergrund migrationstypischer Zusammenhänge lässt sich am ehesten in der Islamismusdefinition von Nilüfer Göle (vgl. Kap. 2.2.3) wiederfinden. Insbesondere Migration und Modernisierungsprozesse tragen laut Göle dazu bei, dass zum Zweck einer Identitätsfindung und in Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft auf eine Islamkonstruktion zurückgegriffen und bestanden wird, die absolute Authentizität proklamiert.

Extension: Laut Meng existieren in Deutschland nur kleine Trägergruppen „fundamentalistischer‘ Spielarten des Islam“ (Meng 2004, S. 281). Eine quantitative Präzisierung dieser Aussage findet sich nicht. In seiner Studie identifiziert er eine Gruppe junger Frauen der zweiten Generation der IFB als islamistisch, da sie ihre Wertmaßstäbe und Handlungsmuster nach eigenem Verständnis ausschließlich aus dem Koran herleiten. Bis auf eine der fünf Frauen haben alle die Schullaufbahn in Deutschland durchlaufen. Sie verfügen über abgeschlossene Berufs- bzw. Hochschulausbildungen oder warten auf einen Studienplatz (ebd., S. 271 f.). Bei der ebenfalls untersuchten männlichen Gruppe der IFB stellt Meng keine fundamentalistischen Einstellungen fest. Gleiches gilt für die postalische Befragung.

3.6 Konstruktion des Islamismusbegriffs in den Studien

Ein Blick auf die Verwendung des Islamismusbegriffs in den Studien zeigt, dass sich unterschiedlichste Elemente der in Kap. 2.2 skizzierten Bedeutungsvarianten wiederfinden. Sie werden zum Teil auch miteinander kombiniert. Obgleich jede Studie letztendlich ihren spezifischen Islamismus- respektive Fundamentalismusbegriff bereithält, lassen diese sich dennoch der Tendenz nach den skizzierten Bedeutungsvarianten zuordnen. So stimmt das Islamismusverständnis der Studie *Muslimen in Deutschland* weitestgehend mit der Bedeutungsvariante einer religiös legitimierten politischen Ideologie überein

3.6 Konstruktion des Islamismusbegriffs in den Studien

(Kap. 2.2.7). In der Studie *Die Sicht der Anderen* steht Islamismus hingegen primär für illegale, gegen den Staat gerichtete Taten und Absichten, die auch Terroraktionen umfassen (Kap. 2.2.8). Die Ergebnisse der Studie *Kinder und Jugendliche in Deutschland* werden weithin als Hinweise auf einen Islamismus gedeutet, der für eine Abwehr der Moderne steht (Kap. 2.2.6). Die Studie *Verlockender Fundamentalismus* betont sowohl die anti-aufklärerische Komponente (Kap. 2.2.2) als auch die Abwehrreaktion auf Modernisierungstendenzen des Fundamentalismus (Kap. 2.2.6). Das Islamismusverständnis der Studie *Islam(ist)ische Orientierungen und gesellschaftliche Integration in der zweiten Migrantengeneration* enthält wesentliche Aspekte, die speziell von Nilüfer Göle hervorgehoben werden. Dies betrifft insbesondere die migrations- und identifikationsspezifischen Elemente des Islamismusverständnisses (Kap. 2.2.3).

Festzustellen ist, dass in keiner der dargestellten Studien der Islamismusbegriff mit dem Versuch, auf politischem Wege einen islamischen Staat von oben herab zu bilden, verknüpft wird, wie dies bei Roy der Fall ist (Kap. 2.2.1). Auch ein Islamismusverständnis als islamische Religion (Kap. 2.2.5), als imaginiertes Kollektiv (Kap. 2.2.3) oder als moderne Form religiöser Spiritualität (Kap. 2.2.4) lässt sich in den fünf Studien nicht finden.

Die Analyse der Verwendung des Islamismusbegriffs innerhalb der Studien bestätigt die eingangs mit Schiffauer beschriebene Gefahr, dass Begriffe, die stets das *Anderere* „als in sich einheitliches und bedrohliches Phänomen“ (Schiffauer 1997, S. 184) beschreiben, beliebige Konstruktionen darstellen. Die Autoren fassen unter dem Islamismusbegriff jeweils das, was sich aus ihrer Sicht als negatives *Anderes* darstellt. Bei Kriminologen wird Islamismus auf Bedrohungen für den Rechtsstaat reduziert und bei den Autoren der integrationspolitischen Richtung auf Integrationshindernisse, die sich in einer Abwehrhaltung gegenüber der Moderne und in Segregationstendenzen äußern. Ausgehend vom jeweils *Eigenen* konstruieren die Wissenschaftler ihre Islamismusbegriffe, ohne dass die unterschiedlichen Intensionen miteinander in Einklang zu bringen wären.

Ein Blick auf die Extensionen der Islamismusbegriffe in den verschiedenen Studien zeigt, dass auch die Bestimmung der Personen, die als islamistisch

klassifiziert werden, auf diese Weise vorgenommen wird. Die Bestimmung erfolgt wie bei der Intension durch Abgrenzung zum *Eigenen*. Je nach Selbstverständnis können politisch Subversive, Terroristen, Anti-Modernisten oder Integrationsverweigerer als Trägerschicht des Islamismus ausgemacht werden. Als Ergebnis der Begriffsanalyse lässt sich demnach festhalten, dass in den fünf Studien die Konstruktion des Islamismusbegriffs von der jeweiligen Forschungsperspektive abhängt. Dies betrifft sowohl die Intension als auch die Extension.

3.7 Studienanalyse aus religionswissenschaftlicher Perspektive

Im Folgenden werden die dargestellten Studien unter bestimmten Gesichtspunkten kritisch betrachtet. Die eingenommene Perspektive ist hierbei primär religionswissenschaftlich. Dies zeigt sich in einer intensiven Beschäftigung mit der Kategorienbildung über die Religionszugehörigkeit und dem systematischen Stellenwert der Religiosität innerhalb der Studien. Darüber hinaus wird ein Blick auf den gesellschaftspolitischen Entstehungskontext und die Methodik der Studien geworfen. Keine Aufmerksamkeit wird hingegen den statistischen Befunden gewidmet. Ebenfalls wird darauf verzichtet, zu überprüfen, inwieweit die Studien methodisch korrekt gearbeitet haben, d. h., ob eventuell Rechenfehler oder Auswertungsfehler vorliegen.

3.7.1 Zur Methodik

Bei den herangezogenen Studien lässt sich eine Dominanz quantitativer Forschungsmethoden feststellen. Vier der fünf Studien erheben Daten mittels (halb)standardisierter Fragebögen. In zwei Fällen wurden quantitative Forschungsmethoden durch qualitative ergänzt (*Muslims in Deutschland* und *Islam(ist)ische Orientierungen und gesellschaftliche Integration in der zweiten Migrantengeneration*). Lediglich die Studie *Die Sicht der Anderen* stützt sich ausschließlich auf qualitative Forschungsmethoden. Des Weiteren fällt auf, dass, obwohl die Studien geschlechterspezifische Aussagen treffen, das Interesse

3.7 Studienanalyse aus religionswissenschaftlicher Perspektive

an jungen männlichen Muslimen dominiert. So wurden z. B. für die qualitativen Erhebungen in der Studie *Muslime in Deutschland* bewusst nur männliche Muslime ausgewählt, mit der Begründung, dass bei diesen Gewalthandlungen und Gewaltbereitschaft häufiger anzutreffen seien (vgl. Brettfeld und Wetzels 2007, S. 422).

3.7.2 Entstehungskontext der Studien – Finanzielle Förderung durch das BMI

Zwei der drei kriminologischen Studien wurden von unabhängigen Forschungsinstituten durchgeführt. Zum einen handelt es sich hierbei um das Kriminologische Forschungsinstitut Niedersachsen (KFN) und zum anderen um das Institut für Kriminalwissenschaften der Universität Hamburg. Sowohl das KFN als auch das Institut für Kriminalwissenschaften der Universität Hamburg erhielten für die Durchführung ihrer Studien Fördergelder vom Bundesministerium des Innern (BMI). Da die Studie *Die Sicht der Anderen* im Auftrag des Bundeskriminalamtes (BKA) durchgeführt wurde – das BKA ist dem BMI direkt untergeordnet – ist das BMI letztendlich Geldgeber aller drei kriminologischen Studien.

Die finanzielle Förderung durch das BMI ist weniger in Bezug auf die inhaltlichen Ergebnisse der jeweiligen Studien interessant – Aussagen hierzu könnten nur spekulativer Art sein. Interessant ist die finanzielle Förderung durch das BMI, da sie den gesellschaftspolitischen Kontext verdeutlicht sowie die Dominanz und Deutungsmacht der Kriminologie im Islamdiskurs offenbart.

Bereits die Vorworte der Studien machen deutlich, dass die Förderung der Projekte insbesondere der Terrorbekämpfung und -prävention dienen soll. So leitet der damalige Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble (2005–2009) die Studie *Muslime in Deutschland* wie folgt ein:

Die übergroße Mehrheit der Muslime lebt indessen friedlich in unserem Land. [...] Das Zusammenleben von Muslimen und Mehrheitsgesellschaft wird – neben verschiedenen Problemen im Alltag – jedoch zunehmend von der Furcht vor einer möglichen islamistischen Radikalisierung beeinträchtigt. [...] Das Phänomen des wachsenden home-

3 Studien zu Islamismus bei Jugendlichen in der Bundesrepublik Deutschland

grown terrorism zeigt darüber hinaus, von welcher existenzieller Bedeutung die Integration von Muslimen in Deutschland ist. (Schäuble 2007, ohne Seitenangabe)

Der Studie *Die Sicht der Anderen* stellt der Präsident des Bundeskriminalamtes, Jörg Ziercke, nicht weniger deutliche Worte voran:

Die Geschehnisse der letzten Jahre im Zusammenhang mit der Erscheinung des internationalen islamistischen-jihadistischen Terrorismus haben wieder verstärkt die Frage nach dem „Warum“, nach den Motiven für terroristisches Handeln in das Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt. Spätestens seit der jüngst erfolgten Verurteilung der Mitglieder der so genannten „Sauerland-Gruppe“ ist es offensichtlich, dass der internationale Terrorismus auch in der deutschen Gesellschaft einen Nährboden zu finden scheint. (Ziercke 2010, S. v)

Auch bei der Studie des KFN *Kinder und Jugendliche in Deutschland* scheint die Untersuchung des Zusammenhangs von islamischer Religiosität und Gewaltbereitschaft durch das BMI beeinflusst zu sein, wenngleich die entsprechende Textpassage diesbezüglich letztendlich keine eindeutigen Aussagen zulässt (vgl. Pfeiffer u. a. 2009, S. 7).

Für kriminologische Studien ist die Intention, Ursachen für Terror aufdecken und Präventionsmaßnahmen entwickeln zu wollen, naheliegend und verwundert nicht. Allerdings erfolgt auch bei Studien und Projekten, die keine offensichtliche kriminologische Ausrichtung haben, die Förderung vor dem Hintergrund einer ausgemachten Terrorgefahr. In der Publikation des BMI aus dem Jahr 2010 mit dem Titel *Im Profil: Das Bundesministerium des Innern stellt sich vor* (Bundesministerium des Innern 2010a) wird selbst die Deutsche Islam Konferenz zu einer Präventionsmaßnahme gegen Extremismus deklariert:

Die Deutsche Islam Konferenz trägt wesentlich zur Stärkung des gesellschaftlichen Zusammenhalts auf der Grundlage gemeinsamer Werte bei und stärkt das gemeinsame Engagement gegen Extremismus. (Bundesministerium des Innern 2010a, S. 13)

Diese Sichtweise hat an Aktualität nichts verloren, wie zahlreiche Äußerungen des unlängst ins Amt berufenen Innenministers, Hans-Peter Friedrich, im Vorfeld der Islam Konferenz im Jahr 2011 zeigen. So meint Friedrich, dass die muslimischen Teilnehmer der Konferenz sensibilisiert werden sollten, damit sie potenzielle Attentäter besser identifizieren könnten (vgl. Wirminghaus 2011).

Nur scheinbar handelt es sich um eine triviale Erkenntnis, dass Studien zu Muslimen in Deutschland vom BMI primär zum Zwecke der Terrorabwehr und -prävention gefördert werden. Vielmehr offenbart dieser Aspekt, dass die Beschäftigung mit Muslimen in Deutschland stets aus einem Bedrohungsszenario heraus erfolgt. Es gilt, das potenziell Negative und Gefährliche der Muslime in Deutschland aufzudecken und abzuwehren. Dabei umfassen die Zuständigkeitsbereiche des BMI weit mehr als Angelegenheiten der inneren Sicherheit. In Anbetracht von etwa 3,2 bis 3,5 Millionen in Deutschland lebenden Personen, die dem muslimischen Glauben zugerechnet werden, wäre die verstärkte Förderung und Durchführung von Projekten mit und zu dieser Gruppe ohne jeden Verweis auf den Aspekt der Terrorgefahr durchaus nachvollziehbar (vgl. Mirbach 2008, S. 76). Es läge nahe, solche Studien zu fördern, die das gesellschaftliche Potenzial von Gruppierungen, Netzwerken, Organisationen und Vereinen in den Blick nehmen. Doch sogar in einer Studie, die von der Abteilung des BMI für Migration, Integration, Flüchtlinge und europäische Harmonisierung gefördert wurde, also einer Abteilung, deren Aufgabe offenkundig nicht die Gefahrenabwehr ist, findet sich eine explizite Rechtfertigung dafür, warum Radikalisierungstendenzen und Gewaltpotenziale nicht thematisiert werden: Radikalisierungstendenzen und Gewaltpotenzialen werde nicht nachgegangen, da die Studie von Brettfeld und Wetzels bereits wesentliche Einblicke biete (Bundesamt für Migration und Flüchtlinge 2009, S. 30 f.). Eine solche Rechtfertigung deckt den gesellschaftspolitischen Kontext auf, in dem die Beschäftigung mit Personen muslimischen Glaubens erfolgt: Wenn es um Muslime in Deutschland geht, dann stellt sich zuerst die Frage der Terror- und Radikalisierungsgefahr. Erst in einem zweiten Schritt könnten andere Aspekte in den Blick genommen werden.

3 Studien zu Islamismus bei Jugendlichen in der Bundesrepublik Deutschland

3.7.3 Die Kategorie „Muslim“

Neben der Problematik des gesellschaftspolitischen Entstehungskontextes lässt sich ein manifestes Problem in den Konzeptionen der quantitativen kriminologischen Studien aufzeigen. Insbesondere die Studien *Muslime in Deutschland* und *Kinder und Jugendliche in Deutschland* operieren mit der Kategorie „Muslim“, ohne deren wissenschaftlichen Erklärungswert und normative Implikationen zu explizieren.

In der Studie *Muslime in Deutschland* umfasst die Zielgruppe laut Brettfeld und Wetzels jene Personen, „deren Gemeinsamkeit[en] zunächst einmal nur darin bestehen[, dass sie sich in Deutschland befinden und sich hier selbst als Muslime in einer Gesellschaft definieren, die weit überwiegend christliche Traditionen und Prägungen aufweist“ (Brettfeld und Wetzels 2007, S. 51). In vergleichbarer Weise wird in der Studie *Kinder und Jugendliche in Deutschland* vorgegangen. Auch hier erfolgt die Zuordnung zur Kategorie „Muslim“ über die Selbstauskunft der befragten Schüler (vgl. Pfeiffer u. a. 2010, S. 83). Ergebnisse, wie sie sich aus der Kategorienbildung Muslim ergeben, lesen sich in den Studien wie folgt:

Bei etwa 17 % der muslimischen Jugendlichen ließ sich ein Muster eines islamischen Autoritarismus identifizieren, der in etwa dem entspricht, was sich auch in der Bevölkerungsbefragung zeigte.

[...] Bei islamischen Jugendlichen wiederum geht eine höhere Religiosität nicht mit niedrigeren Gewalttaten einher: So haben etwas religiös gebundene islamische Jugendliche zu 7,7 % fünf und mehr Gewalttaten begangen, sehr religiös gebundene islamische Jugendliche zu 10,2 %. (Brettfeld und Wetzels 2007, S. 495)

Die vorgefundene Kategorienbildung über die Selbstauskunft zur Religionszugehörigkeit der Befragten ist bei näherer Betrachtung überaus voraussetzungsreich. Ihr liegt die Annahme zugrunde, dass das Bekenntnis, Muslim zu sein, ein hinreichendes Kriterium zur Bildung einer sinnvollen wissenschaftlichen Kategorie ist.

Heterogenität der Kategorie „Muslim“

Die der Kategorie „Muslim“ inhärente Schwierigkeit wird offensichtlich, wenn die Zusammensetzung der zugeordneten Personen in Hinblick auf andere, in quantitativ-empirischen Studien geläufige Differenzierungsmerkmale betrachtet wird. So offenbart etwa ein Blick auf die ethnisch-kulturellen Herkunftsgebiete der in der Kategorie „Muslim“ vereinten Personen eine extreme Heterogenität und Diversität. In der Studie *Muslims in Deutschland* sind zehn Herkunftsgebiete angeführt, die in sechs Gruppen aufgeteilt werden: Die befragten Muslime werden von Brettfeld und Wetzels gegliedert in türkisch (i), europäisch (ii), iranisch, irakisch, afghanisch, pakistanisch (iii), arabisch (iv), asiatisch, afrikanisch (v) und deutsch (vi) (vgl. Brettfeld und Wetzels 2007, S. 85 f.). Ein ähnliches Bild ergibt sich bei der Studie *Kinder und Jugendliche in Deutschland*: Die unter der Kategorie „Muslim“ subsumierten Personen stammen aus Ost- und Westdeutschland oder weisen einen Migrationshintergrund auf, der aufgeschlüsselt wird in Türkei, ehem. Sowjetunion, Polen, ehem. Jugoslawien/Albanien, Italien und Arabien/Nordafrika (vgl. Pfeiffer u. a. 2010, S. 85).²⁴ In beiden Studien stammen demnach die befragten Muslime aus annähernd allen Teilen der Welt. Diese extreme Heterogenität und Diversität in Bezug auf die ethnisch-kulturelle Herkunft verschwindet jedoch in dem Moment, in dem die Autoren ihre Studienergebnisse in Form eines Prozentsatzes gewaltbereiter muslimischer Jugendlicher angeben. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, aus welchen Gründen die Autoren es für sinnvoll erachten, auf eine ethnisch-kulturelle Differenzierung weitestgehend zu verzichten.

Es wird hier keinesfalls behauptet, dass ethnisch-kulturelle Kategorienbildungen wissenschaftlich *besser* bzw. dem Forschungsobjekt angemessener sind. Dies ist sicherlich nicht der Fall, da sich daraus lediglich anders gelagerte Schwierigkeiten ergeben. Kritisiert wird vielmehr die fehlende Auseinandersetzung mit offensichtlichen Problemen und Implikationen der gewähl-

24 In der qualitativen Studie des BKA *Die Sicht der Anderen* stammen die dem Islamismus zugeordneten Personen aus Palästina, Marokko, der Türkei und Westdeutschland (vgl. Lützing 2010, S. 213).

ten analytischen Unterscheidungsmethode. Wissenschaft muss sich stets für bestimmte Kategorien entscheiden, die dem Forschungsobjekt in seiner Mannigfaltigkeit letztendlich nicht gerecht werden. Unerlässlich sind jedoch die Reflexion und Begründung des gewählten Vorgehens.

Eine heterogene Zusammensetzung ist nicht minder bei der Konfessionszugehörigkeit gegeben. In der Studie *Muslimen in Deutschland* umfasst die Kategorie „Muslim“ „Sunniten“, „Schiiten“, „Aleviten“, „Ahmadi“ und Muslime ohne „spezielle Richtung“ (vgl. Brettfeld und Wetzels 2007, Tab. 85 auf S. 349). In der Studie *Kinder und Jugendliche in Deutschland* gehören zur Kategorie „Muslim“ „Schiiten“, „Sunniten“ und „Aleviten“. Darüber hinausgehende Konfessionen werden nicht spezifiziert, sondern unter „Andere“ zusammengefasst (vgl. Pfeiffer u. a. 2010, S. 84). Schon ein kursorischer Blick in islamwissenschaftliche und religionswissenschaftliche Einführungen zeigt indes, dass die Unterschiede zwischen den oben aufgeführten Konfessionen keinesfalls marginal sind. Dies folgt aus dem einfachen Umstand, dass die Geschichte des Islams ebenso wie die anderer Religionen eine Geschichte fortlaufender Auseinandersetzungen und Differenzierungen ist. Es gibt zahlreiche Gruppierungen, die sich zum Teil in theologischer Lehre und religiöser Lebenspraxis massiv unterscheiden. So bezeichnen sich z. B. in der Studie *Muslimen in Deutschland* 12,5 % der befragten Studierenden als „Aleviten“ (vgl. Brettfeld und Wetzels 2007, S. 349). Das Alevitentum wird von den Religionswissenschaftlern Gritt Klinkhammer und Markus Dreßler als „volkstümliche türkische Religiosität, geprägt von Heiligenverehrung, Naturkult und islamischer Mystik“ (Klinkhammer und Dreßler 2003, S. 82) beschrieben. Dieses Zitat gibt einen Hinweis darauf, dass sich theologische Lehre und rituelle Lebenspraxis alevitischer Gruppierungen elementar von denjenigen anderer islamischer Konfessionen unterscheiden können. Die möglichen Differenzen spiegeln sich in Diskussionen wider, die sowohl innerhalb alevitischer Gemeinden als auch innerhalb der Kulturwissenschaften um die Frage geführt werden, ob das Alevitentum überhaupt zum Islam gezählt werden sollte (vgl. Sökefeld 2008a,b).²⁵ Demnach werden analog zu

25 Einen Einblick in die aktuelle Debatte gibt insbes. der Aufsatz „Sind Aleviten Muslime? Die alevitische Debatte über das Verhältnis von Alevitentum und Islam in Deutschland“

den ethnisch-kulturellen Differenzen auch solche konfessionellen Differenzen ausgeblendet, wenn die Ergebnisse der Studie in Form eines Prozentsatzes gewaltbereiter Muslime angegeben werden. Auch in diesem Fall stellt sich die Frage, worin die Sinnhaftigkeit der Subsumierung verschiedenster religiöser Bekenntnisse unter eine Kategorie „Muslim“ besteht.

Es ließen sich weitere geläufige Differenzierungsmerkmale hinzufügen, die die heterogene Zusammensetzung der Kategorie „Muslim“ verdeutlichen: So finden sich in dieser Kategorie Personen mit unterschiedlichsten Bildungsständen, politischen Präferenzen und sozio-ökonomischer Ausstattung, die der ersten, zweiten, dritten oder einer späteren Migrantengeneration angehören, aber auch Konvertierte.

Zu fragen ist also, ob die Selbstzuschreibung als alleinige Grundlage der Kategorienbildung „Muslim“ sinnvoll und hinreichend ist. Denn ohne weiteren Begründungszusammenhang ist keinesfalls ersichtlich, welchen Erklärungswert es haben soll, wenn etwa eine Person aus einer iranischen Großstadt, die aller Wahrscheinlichkeit nach einer schiitischen Richtung des Islams angehört, und eine Person aus dem ländlichen Bereich der Türkei, die wiederum eher einer sunnitischen Richtung angehört, lediglich aufgrund ihrer Selbstzuschreibung als Muslim in der gleichen Kategorie zusammengefasst werden, um anschließend Aussagen über beide als Muslime in Deutschland zu treffen. Ungeachtet der zweifelhaften Stereotypisierung dieses Beispiels weist es dennoch auf den Kern der Problematik hin.²⁶

Verborgene Implikation

Aus diesem Grund liegt die Vermutung nahe, dass von den Autoren über die Selbstzuschreibung hinaus eine weitere Gemeinsamkeit zwischen den Befragten mitgedacht wird, auf deren Grundlage sie es für sinnvoll erachten, die

(Sökefeld 2008c).

26 In seiner Besprechung des Buches *Clash of Civilizations* von Samuel Huntington zeigt Martin Riesebrodt, dass ein einziges Abgrenzungskriterium, insbesondere wenn es sich dabei um Religion handelt, zur Beschreibung von Solidargemeinschaften nicht geeignet ist (vgl. Riesebrodt 2001, S. 20–28).

Kategorie „Muslim“ zu bilden. Bestätigt wird diese Vermutung u. a. in einem Nebensatz, in dem Brettfeld und Wetzels darauf hinweisen, dass die untersuchten Muslime Personen seien, die sich in einer Gesellschaft befänden, „die weit überwiegend christliche Traditionen und Prägungen aufweist“ (Brettfeld und Wetzels 2007, S. 51). Die Kategorie „Muslim“ wird demzufolge auch negativ, durch Abgrenzung zum Eigenen bestimmt. Muslime sind für Brettfeld und Wetzels Personen, die nicht christlich geprägt sind. Über die Brückenthese, dass die anders gelagerte religiöse Sozialisation unterscheidbare Werte und Handlungspräferenzen mit sich bringt, wäre auch plausibel gemacht, warum es sinnvoll sein könnte, trotz der Differenzen in Bezug auf andere Distinktionsmerkmale die Kategorie „Muslim“ zu bilden. Die Grundlage der Kategorie wäre demnach nur scheinbar auf die Selbstzuschreibung reduziert. Über diese hinaus wird offenbar eine Gemeinsamkeit in anderer Hinsicht von den Autoren mitgedacht: das Nichtchristlichsein. Diese Implikation der Kategorienbildung „Muslim“ wird indes weder von den Autoren offengelegt noch wissenschaftlich reflektiert.

Übergang von ethnischen zu religiösen Kategorien

In den beiden quantitativen Studien würde sich demnach die Beobachtung bestätigen, die Schiffauer bei Lehrern in Schulen mit einem hohen Anteil nicht-deutscher Kinder gemacht hat. Probleme, die „vor zehn Jahren mit Migration und vor 30 Jahren mit sozialer Lage“ erklärt wurden, werden heute auf „den Islam“ beziehungsweise die ‚muslimischen Schüler‘ oder die ‚muslimischen Elternhäuser‘“ (Schiffauer 2008, S. 131) zurückgeführt.

Ansätze, von einer ethnischen Kategorienbildung zu einer religiösen überzugehen, finden sich schon in der integrationspolitischen Studie *Verlockender Fundamentalismus*. Heitmeyer, Müller und Schröder konzentrieren sich darin auf in Deutschland geborene Jugendliche mit türkischer Staatsangehörigkeit. Der zu untersuchende Personenkreis wird nicht über die Kategorie „Muslim“, sondern über die Kategorie „Türke“ bestimmt. Doch Heitmeyer, Müller und Schröder beginnen bereits, die Kategorie „Türke“ in die ethnisch-territorial ungebundene Kategorie „Muslim“ zu transformieren. Die Autoren meinen, ei-

ne „religiös-kosmopolitische Verständigungsgemeinschaft (Muslime)“ im Entstehen zu sehen, die „als politische Schicksalsgemeinschaft aufgrund einer Geschichte von Niederlagen (durch den modernen Westen) von Bedeutung ist“ (Heitmeyer, Müller und Schröder 1997, S. 44). In der Studie von Heitmeyer, Müller und Schröder spiegelt sich demnach der *religious turn* wider: Die Auswahl der zu untersuchenden Personen verläuft noch über ethnisch-territoriale Kategorien, das Ergebnis der Studie verweist jedoch darauf, dass diese gegenüber konfessionell gebundenen Kategorien an Bedeutung verlieren.

Konsequenzen der gewählten Kategorienbildung

Die Kategorienbildung „Muslim“ ist letztendlich eine simplifizierende Wirklichkeitskonstruktion, nach der Muslime Nicht-Muslimen gegenüberstehen. Bisher besteht weder eine solche einheitliche islamische Gemeinschaft in Deutschland, noch steht diesen Menschen eine einheitliche Gemeinschaft gegenüber. Wie aber Julia Gerlach und auch Nilüfer Göle zeigen, hat diese eindimensionale Klassifizierung als Muslim Konsequenzen. Von vielen Jugendlichen werde sie als Ausgrenzung aus der *normalen* Gesellschaft verstanden. Eine häufige Reaktion sei, diese Klassifizierung in das eigene Selbstverständnis zu übernehmen. Die verstärkte Identifizierung über den Islam führe – so Gerlach – bei einem Großteil der Jugendlichen nicht zu einer Abgrenzung von der Mehrheitsgesellschaft, sondern zur Entwicklung einer selbstbewussten Jugendbewegung, deren Anhänger sie als Pop-Muslime bezeichnet. Ein kleinerer Teil, zumeist die sozial schwächeren Jugendlichen, wendeten sich jedoch dem Gegenkonzept des Pop-Islams zu, dem Salafi-Islam. Dieser stehe für eine radikale Abgrenzung von der Mehrheitsgesellschaft (vgl. Gerlach 2010, S. 114–116; vgl. Kap. 3.1). Die durch die quantitativen Studien vollzogene Reduzierung der Personen auf ihr Muslimsein fördert demnach die Polarisierung in Muslime und Nicht-Muslime. Es lässt sich festhalten, dass die drei quantitativen Studien durch ihre Kategorienbildung in wissenschaftlichem Gewand eine radikale Vereinfachung der Gesellschaftsverhältnisse (re-)produzieren,

wie sie auch im Mainstream der aktuellen Islamkritik üblich ist.²⁷

In der integrationspolitischen Studie *Islam(ist)ische Orientierungen und gesellschaftliche Integration in der zweiten Migrantengeneration* findet sich dagegen ein differenzierter Umgang mit der Kategorie „Muslim“. Meng weist auf die „Breite des Spektrums an [...] islamischen Identitäten“ (Meng 2004, S. 166) hin und versucht dieser durch eine Verbindung quantitativer und qualitativer Forschungsmethoden gerecht zu werden.

3.7.4 Muslimscreening

Eine der Ursachen für die enge Verknüpfung von Islam und Terrorismus liegt in der Interpretation der Terroranschläge vom 11. September 2001 in den USA sowie vom 11. März 2004 in Madrid und vom 7. Juli 2005 in London als Angriffe der „islamischen Welt“ auf die „christlich-säkulare Zivilisation“ (Klinkhammer 2011, S. 1).²⁸ Trotz der Fragwürdigkeit dieser Interpretation spiegelt sie sich deutlich in den Forschungsarbeiten wider. Insbesondere die Studien *Muslime in Deutschland* und *Kinder und Jugendliche in Deutschland* gleichen einer Fahnung nach Menschen mit islamischem Glaubensbekenntnis, die eine Gefahr für die *christlich-säkulare Zivilisation* darstellen. Auf die muslimische Gesamtbevölkerung wird jeweils eine der begrifflichen Schablonen Islamismus, islamischer Fundamentalismus bzw. muslimische Gewaltbereitschaft gelegt, um den für die Gesellschaft bedrohlichen Personenkreis zu markieren. Zugespitzt könnte daher auch von einem *Muslimscreening* gesprochen werden.²⁹

27 Der Feuilletonchef der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, Patrick Bahners, zeichnet in seinem Buch *Die Panikmacher* ein detailreiches Bild der massiven Kritik am Islam in Deutschland (Bahners 2011).

28 Dass die mediale Auseinandersetzung mit „dem Islam“ und Muslimen in Deutschland primär im Kontext von Terrorismus stattfindet, belegt auch der Sammelband von Jäger und Halm (2007).

29 Ein grotesk anmutendes Beispiel für *Muslimscreening* ist auch die ursprüngliche Version des „Gesprächsleitfadens für Einbürgerungsbehörden“, der 2006 in Baden-Württemberg eingeführt wurde und der unter dem Stichwort Muslimtest mediale Aufmerksamkeit zuteilwurde. Laut eines Gutachtens von Rolf Gössner liegt hier ein diskriminierender Gesinnungstest vor, der „einseitig und pauschal auf (mutmaßliche) Muslime angewandt“

Einerseits wäre zu fragen, welche Rückwirkungen dieses Vorgehen auf die Befragten hat. Muslime nehmen an den Studien in dem Bewusstsein teil, dass sie einer Kontrolle unterzogen werden, die ihr Bedrohungspotenzial aufdecken soll. Sie werden unter Generalverdacht gestellt und einer Stigmatisierung ausgesetzt, da die mit dem Begriff Muslim in Verbindung gebrachten Eigenschaften und Merkmale ausschließlich negativ konnotiert sind. Die Gefahr, dass dies eine soziale Distanzierung oder Segregation zur Folge haben kann, beschreibt Nilüfer Göle wie folgt:

Die Muslime eignen sich freiwillig die Attribute ihrer eigenen Rückständigkeit und Demütigung wieder an und bekennen sich so in der Öffentlichkeit zu ihrer Stigmatisierung, anstatt dieses Stigma durch Strategien der Anpassung an die modernen Imperative der weltlichen, liberalen Identität zu bewältigen. (Göle 2004a, S. 28)

Dieser Aspekt betrifft nicht nur Muslime, die direkt an den Studien beteiligt sind, sondern auch alle anderen Muslime in Deutschland, da der Generalverdacht und die Stigmatisierung über die Medien in die gesellschaftliche Öffentlichkeit transportiert werden. Die hier geschilderte Problematik findet sich in komprimierter Form im Titel der Studie von Brettfeld und Wetzels wieder: *Muslime in Deutschland*. Im Zentrum des Interesses stehen jedoch ausschließlich die Gefahren, die von Muslimen in Deutschland ausgehen könnten.

Andererseits stellt sich die Frage, welchen wissenschaftlichen und gesellschaftspolitischen Wert ein solches Screeningverfahren überhaupt hat. Im Ergebnis stehen häufig Aussagen, die die Bedrohung von muslimischen Personen in Deutschland in Prozentzahlen benennen. So sind laut der Studie *Muslime in Deutschland* 6,4 % der jugendlichen Muslime als gefährlich einzustufen. Die Studie *Kinder und Jugendliche in Deutschland* formuliert als Ergebnis, dass sich bei sehr religiösen Jugendlichen zu 23,5 % eine hohe Gewaltbereitschaft nachweisen lässt. Solche verhältnisbestimmenden Resultate bieten offensichtlich keinen Ansatz, um aus ihnen gesellschaftspolitische Konsequenzen zu ziehen. Anderenfalls würden auch Brettfeld und Wetzels nicht

wird, „um die Einbürgerung von ‚Islamisten‘ zu verhindern“ oder sie wieder rückgängig zu machen (Gössner 2006).

darauf hinweisen, dass sich aus den Befunden ihrer mit enormem Aufwand betriebenen Studie keine „unmittelbare[n] Folgerungen für praktische Maßnahmen“ ableiten lassen „die sich auf die Prävention solcher Entwicklungen richten“ (Brettfeld und Wetzels 2007, S. 501). Um gegen die ausgemachte Bedrohung aktiv zu werden, hätte es der Bestimmung eines sichtbaren Akteurs bedurft, dem man sich aktiv zuwenden könnte. Hierzu wären Informationen zu Gruppierungen, Netzwerken, Organisationen und Vereinen nötig gewesen. Der Hinweis auf einen prozentualen Anteil gefährlicher Personen unter den Muslimen in Deutschland reproduziert lediglich ein diffuses Bedrohungsgefühl, das bereits den ursprünglichen Ausgangspunkt für das Forschungsvorhaben darstellte.

Selbst die praxisnahe Forderung der Autoren der Studie *Kinder und Jugendliche in Deutschland*, die Imamausbildung in Deutschland zu forcieren, um dem ausgemachten Zusammenhang zwischen Moscheebesuchen und Gewaltbereitschaft von Jugendlichen entgegenzuwirken, hält ein diffuses Bedrohungsszenario aufrecht. Denn welche Moscheegemeinden es sind, die einen gefährlichen Einfluss auf die Jugendlichen ausüben, bleibt verborgen. Das Einzige, was dem Leser deutlich vermittelt wird, ist, dass von jugendlichen Muslimen eine Gefahr ausgeht, je öfter sie in die Moschee gehen.

In Anbetracht des hier als *Muslimscreening* bezeichneten Vorgehens liegt es nahe, sich einer Forderung von Schiffauer anzuschließen: In seinem 2008 erschienenen Buch *Parallelgesellschaften* (Schiffauer 2008) plädiert er für „einen neuen Realismus, für eine Kultur des genauen Hinsehens. Dieses genaue Hinsehen sollte vor allem die einseitigen Stilisierungen vermeiden, die die Debatten so sehr dominieren und bestimmen“ (ebd., S. 15).

3.7.5 Religiosität bei Jugendlichen

Ein religionswissenschaftlich bedeutsamer Aspekt ist die Operationalisierung der Religiosität der Befragten und deren Interpretation. Empirische Forschungsarbeiten, die den Anspruch erheben, die Religiosität ihrer Probanden u. a. in ein Verhältnis zu Gewaltaffinität, Akzeptanz von Gewaltbereitschaft und Einstellungen zu Demokratie, Delinquenz, Integration und Rechtsstaat-

lichkeit zu setzen, weisen der Religiosität zwangsläufig eine konstitutive Bedeutung zu. Die Operationalisierung und Interpretation von Religiosität innerhalb der Studien wird daher im Folgenden näher betrachtet.

Befunde zur Religiosität der Jugendlichen in den quantitativen Studien

Alle quantitativen Studien weisen eine Operationalisierung der Religiosität der Befragten auf. In der Studie *Muslims in Deutschland* wird der Grad der Religiosität (nicht religiös, etwas religiös, religiös, sehr religiös) aus Angaben zur persönlichen Gläubigkeit und zur individuellen und kollektiven Religionspraxis geschlossen. Tatsächlich heißt dies lediglich, dass die Selbsteinschätzung der Religiosität mit den Angaben zur Häufigkeit des Betens und der Moscheebesuche kombiniert werden. Bei den befragten muslimischen Schülern führt dies zu dem Ergebnis, dass 4,8 % als nicht religiös, 30,2 % als etwas religiös, 44,7 % als religiös und 20,3 % als sehr religiös eingestuft werden. Im Vergleich zu nichtmuslimischen Migranten und nichtmuslimischen Einheimischen fällt im Ergebnis dieser Operationalisierung vor allem der hohe Anteil sehr religiöser Jugendlicher auf (20,3 %). Er ist annähernd doppelt so hoch wie bei nichtmuslimischen Migranten (10,1 %) und fast sechsmal so hoch wie bei nichtmuslimischen Einheimischen (3,4 %) (vgl. Brettfeld und Wetzels 2007, S. 245).³⁰

Ein Blick in die Studie *Kinder und Jugendliche in Deutschland* ergibt ein vergleichbares Bild, da die Fragen und Items aus anderen Studien von Wetzels

30 Der so ermittelte Grad der Religiosität wird in der Studie *Muslims in Deutschland* zusätzlich kombiniert mit den Angaben der Schüler zur Bedeutung der Religion in ihrem Lebensalltag (Zentralität), zu ihrer Einstellung gegenüber unterschiedlichen Formen religiöser Ge- und Verbote (Orthodoxie), zu ihrer Bewertung abweichender Auffassungen vom Islam (fundamentale Orientierung), zu ihrer Haltung gegenüber Bestrebungen, den Islam an die moderne Gesellschaft anzupassen und zu ihrer Einstellung gegenüber anderen Religionsgemeinschaften und Überzeugungen (Aufwertung des Islams und Abwertung von Fremdgruppen). Im Ergebnis stehen vier Muster religiöser Orientierungen, denen die Schüler zugeordnet werden: Sie sind laut Brettfeld und Wetzels zu 25,8 % orthodox religiös, zu 13,2 % gering religiös, zu 44,2 % fundamental orientiert und zu 16,8 % traditionell konservativ (vgl. Brettfeld und Wetzels 2007, Tab. 56 auf S. 253).

und Brettfeld³¹ übernommen wurden: Der Grad der Religiosität (nicht religiös, etwas religiös, religiös, sehr religiös) wird ebenfalls aus der Selbsteinschätzung zur Bedeutung der Religiosität im Alltag und in der eigenen Erziehung sowie aus den Angaben zur Häufigkeit des Betens und der Moschee- bzw. Kirchgänge geschlossen. Im Vergleich zur Studie *Muslims in Deutschland* ist lediglich die Frage nach der Bedeutung der Religion bei der Erziehung hinzugefügt worden.

Pfeiffer u. a. kommen zu dem Ergebnis, dass „islamische Jugendliche mit einer Quote von 25,4 % sehr religiösen und 45,8 % religiösen Jugendlichen weit stärker in ihrem Glauben verankert sind als die Angehörigen aller anderen Religionen. Innerhalb der islamischen Jugendlichen weisen hier die Aleviten mit nur 37,2 % (sehr) religiösen Jugendlichen den niedrigsten Wert auf, die Sunniten erreichen 82,5 %, die Schiiten 68,9 %“ (Pfeiffer u. a. 2010, S. 122).

Auch Heitmeyer, Müller und Schröder ermitteln in ihrer Studie *Verlockender Fundamentalismus* den Grad der „persönlichen Religiosität“ (sehr gering, gering, hoch und sehr hoch) aus der Selbsteinschätzung der eigenen Gläubigkeit und den Angaben zur Häufigkeit der Ausübung religiöser Praktiken. Dies führt sie zu dem Ergebnis, dass 10,5 % der Jugendlichen mit Migrationshintergrund als sehr gering, 22 % als gering, 36,3 % als hoch und 31,1 % als sehr hoch religiös eingestuft werden (vgl. Heitmeyer, Müller und Schröder 1997, S. 116–120).

Einstellungs- und Handlungsebene

Es ist fraglich, ob die gewählte Operationalisierung bzw. die Items des Fragebogens tatsächlich Aussagen zur individuellen Religiosität der Befragten zulassen, die dem gerecht werden, was die Autoren der Studien unter Religiosität verstehen. Angaben zur religiösen Selbsteinschätzung und der Häufigkeit des Betens und die Moschee bzw. Kirche zu besuchen, sind zunächst nicht mehr als Hinweise auf ein subjektives Selbstverständnis bzw. stellen ein

31 Die Fragen und Items entstammen aus Wetzels und Brettfeld (2003) und Brettfeld (2009); vgl. Pfeiffer u. a. 2010, S. 86.

religiöses Bekenntnis der Schüler dar. Die Antworten der Schüler könnten beispielsweise dem Bestreben oder dem Wunsch geschuldet sein, einem geforderten bzw. anerkannten Bild des *guten Muslim* zu entsprechen. Ebenfalls ist nicht ausgeschlossen – wie der Regensburger Professor für Jugendstrafrecht, Henning Ernst Müller, zu bedenken gibt –, dass die „Angabe besonderer Frömmigkeit als Quasi-Legitimation für Gewalttätigkeit“ (Müller 2010) dient. Für die Tragweite des Arguments ist gänzlich unerheblich, ob dies vonseiten der Schüler bewusst oder unbewusst geschieht. Entscheidend ist vielmehr, dass lediglich eine Einstellungsabfrage vorliegt, die keine Erkenntnisse über die tatsächlichen Handlungsursachen und -motive hervorbringen kann: Die gemessene und operationalisierte Religiosität der Jugendlichen ist lediglich eine *angegebene*. Der in Berlin lehrende Professor für Erziehungswissenschaft, Hans Merckens, hält die fehlende Berücksichtigung der Differenz zwischen Einstellung und Verhaltensweise für ein grundsätzliches Defizit bisheriger Jugendforschung:

Die meisten der bisher geschilderten Untersuchungstypen [...] beschränken sich in der Regel auf die Erhebung von Einstellungen und Werten. Allenfalls gelegentlich werden Verhaltensweisen erfasst. So sind wir bei Jugendlichen besser über Grade der Gewaltbereitschaft als über deren gewalttätiges Verhalten informiert, um nur ein Beispiel zu nennen. Aus den Einstellungen wird aber schnell auf Verhalten zurückgeschlossen, wenn die Ergebnisse rezipiert werden, obwohl das so nicht zulässig ist. (Merckens 2001, S. 11)

Den Autoren der Studie *Muslime in Deutschland* geht es jedoch nicht um eine Abfrage der Einstellung bzw. um ein religiöses Selbstverständnis, sondern ausdrücklich um die Frage, inwieweit politischer Extremismus „religiös gespeist“ (Brettfeld und Wetzels 2007, S. 54) ist. „Religiös gespeist“ meint im Verständnis von Brettfeld und Wetzels, dass ein mehr oder weniger starker Glaube an eine wie auch immer geartete transzendente Macht vorliegt, der einen bestimmten Typus sinnhaften Handelns zur Folge hat bzw. bestimmte Einstellungsmuster wahrscheinlicher macht. Dementsprechend wird von den Autoren die Religiosität von „den Inhalte[n] religiöser Überzeugungen und [...]“

deren gesellschaftspolitischer Außenwendung“ (ebd.) analytisch getrennt. Da die Autoren durch ihr Vorgehen jedoch lediglich das religiöse Selbstverständnis der Befragten erheben und operationalisieren, können Aussagen über die Auswirkungen der Religiosität auf der Handlungsebene nicht getroffen werden. Die geschilderte Problematik gilt auch für die Studie *Kinder und Jugendliche in Deutschland*. Auch dort wird der Anspruch erhoben, nicht das religiöse Selbstverständnis der Schüler in ein Verhältnis zu Anderem zu setzen, sondern deren Religiosität.

Die Autoren der quantitativen Studien ziehen offenbar nicht in Betracht bzw. bieten keine adäquaten Lösungsansätze für den Umstand an, dass Differenzen und Widersprüche zwischen den abgefragten Einstellungen und den tatsächlichen Handlungen bestehen können und sogar wahrscheinlich sind.³² Um dem formulierten Anspruch gerecht zu werden, wäre es notwendig gewesen, das erfragte religiöse Selbstverständnis mit der Handlungspraxis abzugleichen. Es hätten empirische Daten gesammelt werden müssen, die Auskunft darüber geben, ob und wann die befragten Schüler religiös und/oder gewalttätig handeln und inwieweit dies mit ihren Aussagen übereinstimmt. Nur so wäre es möglich, der formulierten Zielsetzung in den Studien gerecht zu werden, d. h., zu klären, wie religiös die Schüler sind und welche Handlungen tatsächlich *religiös gespeist* sind. Ob dies mit quantitativen Methoden überhaupt gelingen kann, ist durchaus strittig (Knoblauch 2003, S. 44–55). Ein Fragebogen gibt beispielsweise keinen Hinweis darauf, ob Jugendliche in die Moschee bzw. Kirche gehen, um religiöse Handlungen zu vollziehen, oder weil die Moschee bzw. Kirche ein sozialer Treffpunkt ist. Eine weitere Möglichkeit wäre, dass durch den regelmäßigen Besuch lediglich von den Eltern auferlegte Pflichten erfüllt werden.

Es überrascht, dass die Aussagen über die Religiosität der Befragten in den Studien inhaltsleer bleiben. Das, was als Religiosität bei den Studienteilneh-

32 Eine der ersten Studien zur fehlenden Übereinstimmung von Einstellung und Verhalten stammt von dem Sozialpsychologen Richard LaPiere aus dem Jahr 1934. Er fand heraus, dass Personen trotz extremer Vorurteile gegen eine Gruppe von Menschen keine diskriminierenden Verhaltensweisen zeigten (LaPiere 1934).

mern erhoben wird, entspricht letztendlich nicht mehr als ihrem (religiösen) Selbstverständnis, formuliert in einer Abfragesituation. Eine Gleichsetzung von Religiosität und religiösem Selbstverständnis ließe sich wissenschaftspragmatisch womöglich noch rechtfertigen. Es hat allerdings verheerende Auswirkungen auf die Bewertung der Validität der Ergebnisse der analysierten quantitativen Studien, die Religiosität gerade nicht als religiöses Selbstverständnis verstehen.

In den qualitativen Studien *Die Sicht der Anderen* und *Islam(ist)ische Orientierungen und gesellschaftliche Integration in der zweiten Migrantengeneration* werden Religiosität oder religiöse Dimensionen weder differenziert untersucht noch in den Erklärungszusammenhang eingebunden. Die Befragten in der Studie *Die Sicht der Anderen* wurden lediglich nach ihrer Konfession und ihrer Gläubigkeit (ja, nein, keine Angaben) gefragt, ohne dass diese Begriffe von den Autoren mit Inhalt gefüllt werden (vgl. Lützing 2010, S. 218). Auch Meng stellt lediglich drei Fragen³³ zur Erfassung der Religiosität, ohne ihre Relevanz näher zu spezifizieren. Er spricht in seiner Studie zwar von „islamischen Selbstverständnissen“ (Meng 2004, S. 170) und „religiöse[r] Orientierung“ (ebd., S. 177); wie sich diese auswirken, wird allerdings nicht konkretisiert.

33 Die drei Fragen lauten: Wie wichtig ist Ihnen die Religion? Welchen der folgenden islamischen Regeln kommen Sie nach? Suchen Sie Rat im Koran, wenn Sie Probleme haben? (Vgl. Meng 2004, S. 301).

4 Zusammenfassung der Analyseergebnisse

Der Ausgangspunkt für die kritische Aufarbeitung des Forschungsstandes zum Thema Islamismus bei Jugendlichen in Form eines narrativen Reviews war die Frage, ob die vorliegenden empirischen Forschungsarbeiten es rechtfertigen, von einem Phänomen bei Jugendlichen zu sprechen, das mit dem Begriff Islamismus treffend bezeichnet ist. Aufgrund der Ergebnisse einer vorgelagerten Begriffsanalyse wurde die Frage dahin gehend modifiziert, dass auf einer grundlegenden Ebene zu klären ist, was in den Studien überhaupt als Islamismus bestimmt (Intension) und welcher Personenkreis als Träger ausgemacht wird (Extension). Über die Untersuchung des Islamismusbegriffs hinaus wurden die herangezogenen Studien einer kritischen Analyse unterzogen, geleitet von der Frage nach ihrem religionswissenschaftlich relevanten Gehalt. Die Ergebnisse der Begriffs- und Studienanalysen werden im Folgenden zusammengefasst.

4.1 Befund I: Islamismusbegriffe dienen der Markierung des „radikal Anderen“

Zur Annäherung an den Islamismusbegriff wurde zunächst ein Blick über die ausgewählten Studien hinaus auf seine Verwendung innerhalb wissenschaftlicher und administrativer Diskurse geworfen (Kap. 2.2). Es offenbarte sich eine extreme Diversität, die in Bezug auf die Verwendung vorherrscht, sowie eine Abhängigkeit der jeweiligen Begriffskonstruktionen vom Standpunkt des forschenden Wissenschaftlers. Dieser Befund wurde unter Zuhilfenahme Schiffauers dahin gehend interpretiert, dass die Verwendung des Islamismusbegriffs stets nur die Markierung des „radikal Anderen“ (Schiffauer 1997, S. 172) darstellt.

4 Zusammenfassung der Analyseergebnisse

Ein Blick auf die jeweilige Intension und Extension der Islamismusbegriffe innerhalb der fünf empirischen Studien (Kap. 3.6) bestätigte, dass auch hier der Islamismusbegriff auf dieselbe Weise konstruiert wird. Weder gibt es in den empirischen Studien einen Konsens darüber, was Islamismus bei Jugendlichen ist (Intension), noch einheitliche Angaben dazu, wer genau die „jugendlichen Islamisten“ sind und wie viele es geben könnte (Extension). Der Rede von „jungen Islamisten in Deutschland“ fehlt folglich sowohl eine identifizierbare empirische Grundlage als auch ein begrifflicher Minimalkonsens. Der Begriff Islamismus bleibt auf gefährliche Weise unbestimmt. Die einzige Bedeutung, die ihm bei jeder Verwendung zukommt, ist, dass er Personen bezeichnet, die sich auf Koran und Sunna berufen. Die vorgefundene Heterogenität und Widersprüchlichkeit seiner Verwendung legen nahe, auf den Islamismusbegriff zu verzichten.

4.2 Befund II: Religiöse Begrifflichkeiten sind inhaltsleer

Dem Konzept des narrativen Reviews folgend, wurden im Anschluss an die Begriffsannäherung fünf empirische Studien untersucht, die (u. a.) Islamismus bei Jugendlichen erforschen. Die Darstellungen umfassen jeweils eine Beschreibung des Ursprungs, der Zielsetzung, der Methoden, der Primärdaten, der Zielgruppe und der abgefragten Inhalte.

Den Studiendarstellungen schloss sich eine kritische Analyse aus religionswissenschaftlicher Perspektive an. Thematisiert wurde der Umstand, dass drei der fünf Studien im Auftrag und mit Förderung des BMI durchgeführt wurden (Kap. 3.7.2), die unreflektierte Verwendung und die normativen Implikationen der Kategorie „Muslim“ (Kap. 3.7.3), die Stigmatisierung der in Deutschland lebenden Muslime durch ein als *Muslimscreening* bezeichnetes Vorgehen (Kap. 3.7.4) sowie die Gleichsetzung des religiösen Selbstverständnisses mit Religiosität (Kap. 3.7.5).

Die kritische Perspektive auf die herangezogenen Studien führt zu folgendem Befund: Die fünf Studien gründen auf und operieren an zentralen Stellen mit Begrifflichkeiten wie Religiosität, Gläubigkeit, religiöser Legitimierung, re-

4.2 Befund II: Religiöse Begrifflichkeiten sind inhaltsleer

ligiöser Gewaltbereitschaft und religiös-kulturellem Überlegenheitsanspruch. Gerade diese Begriffe bleiben jedoch unbestimmt und weitgehend inhaltsleer. Die ihnen zugesprochene Funktion, erkenntniserweiternde und erklärende Theorieelemente zu sein, erfüllen sie nicht. Das, was als Religiosität operationalisiert wird, bleibt gänzlich im Dunklen. So offenbart die Lektüre der Studien dem Leser zwar, dass der Grad der Religiosität in keinem unmittelbaren Zusammenhang zu erhöhter islamischer Gewaltbereitschaft, Integrationsverweigerung, Delinquenz, Terrorismus, Demokratiedistanz oder der Ablehnung westlicher Werte zu stehen scheint, doch werden nur die letztgenannten Bedrohungselemente mit Inhalt gefüllt.

Die wissenschaftliche Beschäftigung aus kriminologischer und integrationspolitischer Perspektive mit Religion scheint einem gesellschaftlichen und medialen Trend zu folgen. Aktuell gefragte Forschungsergebnisse sind solche, die uns vermeintlich erklären, was *wir* (die Mehrheitsgesellschaft) von den in Deutschland lebenden Muslimen zu erwarten haben oder gar befürchten müssen. Dass die Beschäftigung mit dem Themenfeld Religion nicht aus einem intrinsischen Interesse erfolgt, zeigt sich paradigmatisch in der nur oberflächlichen und mangelhaften Auseinandersetzung mit Begriffen wie Religion oder der Kategorie „Muslim“.

Literaturverzeichnis

- Abdel-Samad, Hamed (2005), „Radikalisierung in der Fremde: Muslime in Deutschland“. In: *Determinanten des Terrorismus*. Hrsg. von Peter Waldmann. Weilerswist: Velbrück, S. 189–235 (zit. S. 28).
- Alacacioğlu, Hasan (2003), „Ist Gott noch ‚in‘? Glaube und Glaubenspraxis von Jugendlichen in einer modernen Gesellschaft“. In: *Islam und Bildung*. Hrsg. von Wolf-Dietrich Bukow und Erol Yildiz. Opladen: Leske + Budrich, S. 93–114 (zit. S. 34).
- Auernheimer, Georg (1999), „Verlockender Fundamentalismus: Ein problematischer Beitrag zum Diskurs über ‚ausländische Jugendliche‘“. In: *Fundamentalismusverdacht*. Hrsg. von Wolf-Dietrich Bukow und Markus Ottersbach. Opladen: Leske + Budrich, S. 119–133 (zit. S. 68).
- Bahners, Patrick (2011), *Die Panikmacher: Die deutsche Angst vor dem Islam*. München: Beck (zit. S. 38, 88).
- Balci, Güner Yasemin (2008), *Arabboy: Eine Jugend in Deutschland oder das kurze Leben des Rashid A.* Frankfurt am Main: Fischer (zit. S. 38).
- Bertelsmann Stiftung, Hrsg. (2007), *Religionsmonitor 2008*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (zit. S. 39).
- Hrsg. (2008), *Religionsmonitor 2008. Muslimische Religiosität in Deutschland: Überblick zu religiösen Einstellungen und Praktiken*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung (zit. S. 39).
- Bortz, Jürgen und Nicola Döring (2009), *Forschungsmethoden und Evaluation: Für Human- und Sozialwissenschaftler*. Heidelberg: Springer-Medizin-Verlag (zit. S. 7).
- Brettfeld, Katrin (2009), *Schuf Gott am 8. Tag Gewalt? Religion, Religiosität und deviante Einstellungen und Verhaltensmuster Jugendlicher*. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin (zit. S. 45, 92).

- Brettfeld, Katrin und Peter Wetzels, Hrsg. (2007), *Muslime in Deutschland: Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt; Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen*. Bonn: Bundesministerium des Innern (zit. S. 2, 39, 41, 45–53, 79, 82–84, 86, 89–91, 93).
- Breuer, Fran und Jo Reichertz (2001), „Wissenschafts-Kriterien: Eine Moderation“. In: *Forum Qualitative Sozialforschung* 2.3, Art. 24. URL: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0103245> (besucht am 08.06.2011) (zit. S. 37).
- Breuer, Rita (2005), „Bildungs- und Sozialarbeit islamistischer Organisationen: Einstieg in die Radikalisierung?“ In: *Feindbilder und Radikalisierungsprozesse*. Hrsg. von Bundesministerium des Innern. Berlin: Bundesministerium des Innern Referat P II 1, S. 93–111 (zit. S. 13–15).
- (2010), „Internet: Islamismus grenzenlos“. In: *Die große Verschleierung*. Hrsg. von Alice Schwarzer. Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 50–59 (zit. S. 13–15).
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (2009), *Muslimisches Leben in Deutschland im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz*. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (zit. S. 81).
- Bundesamt für Verfassungsschutz (2008), *Islamismus aus der Perspektive des Verfassungsschutzes*. Köln: Bundesamt für Verfassungsschutz (zit. S. 24, 25).
- Bundeskriminalamt (2004), *Forschungsdokumentation 2004*. Gruppe „Kriminalstrategie“ (KI 1) des BKA. URL: http://www.bka.de/DE/ThemenABisZ/Forschung/Forschungsdokumentation/forschungsdokumentation_node.html?__nnn=true (besucht am 20.08.2012) (zit. S. 53).
- Bundesministerium des Innern (2010a), *Im Profil: Das Bundesministerium des Innern stellt sich vor*. Hrsg. von Bundesministerium des Innern. URL: http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Downloads/DE/Broschueren/2009/ImProfil.pdf?__blob=publicationFile (besucht am 06.08.2011) (zit. S. 80).

- Hrsg. (2010b), *Verfassungsschutzbericht 2009*. URL: <http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Downloads/DE/Broschueren/2010/vsb2009.html> (besucht am 20.08.2012) (zit. S. 26).
- Ceylan, Rauf (2010), *Die Prediger des Islam: Imame – wer sie sind und was sie wirklich wollen*. Freiburg im Breisgau: Herder (zit. S. 65).
- Diehl, Claudia und Julia Urbahn (1999), *Die soziale und politische Partizipation von Zuwanderern in der Bundesrepublik Deutschland*. Bonn: Forschungsinstitut der Friedrich-Ebert-Stiftung Abteilung Arbeits- und Sozialpolitik (zit. S. 68).
- Egger, Ulrich (2010), „Sauerland-Verfahren“: Gericht verhängt langjährige Freiheitsstrafen. OLG Düsseldorf. URL: http://www.olg-duesseldorf.nrw.de/behoerde/presse/archiv/Pressemitteilungen_aus_2010/2010-03-04_pm_sauerland_urteil/index.php (besucht am 20.08.2012) (zit. S. 10).
- Esser, Hartmut (2002), *Die Konstruktion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus (zit. S. 62).
- File, Norbert u. a. (2008), „Forschung in der Klienten- bzw. Personenzentrierten und Experienziellen Psychotherapie 1991–2008: Ein narrativer Review“. In: *PERSON. Internationale Zeitschrift für Personenzentrierte und Experienzielle Psychotherapie und Beratung* 10.2, S. 5–32 (zit. S. 7).
- Flick, Uwe, Ernst von Kardorff und Ines Steinke, Hrsg. (2010), *Qualitative Forschung: Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (zit. S. 38).
- Frege, Gottlob (1969), *Funktion, Begriff, Bedeutung: Fünf logische Studien*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (zit. S. 9).
- Frese, Hans-Ludwig (2002), *„Den Islam ausleben“: Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora*. Bielefeld: Transcript (zit. S. 39).
- Gabriel, Mark A. (2005), *Islam und Terrorismus: Was der Koran wirklich über Christentum, Gewalt und die Ziele des Dschihad lehrt*. Gräefelfing: Resch (zit. S. 21).
- Gerlach, Julia (2006), *Zwischen Pop und Dschihad: Muslimische Jugendliche in Deutschland*. Berlin: Links (zit. S. 35, 36).
- (2010), „Pop-Islam revisited: Wohin entwickelt sich die transnationale Jugendbewegung der ‚neuen Prediger‘ in Europa und in der Arabischen Welt?“

- In: *Kindheit und Jugend in muslimischen Lebenswelten*. Hrsg. von Christine Hunner-Kreisel und Sabine Andresen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 109–124 (zit. S. 35, 87).
- Gesemann, Frank (2006), *Die Integration junger Muslime in Deutschland: Bildung und Ausbildung als Schlüsselbereiche sozialer Integration*. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung (zit. S. 3, 34).
- Göle, Nilüfer (2004a), „Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit“. In: *Islam in Sicht*. Hrsg. von Nilüfer Göle und Ludwig Ammann. Bielefeld: transcript, S. 11–44 (zit. S. 89).
- (2004b), „Islam und Europäische Öffentlichkeit“. In: *Transit – Europäische Revue* 26, S. 156–165 (zit. S. 16).
- Gössner, Rolf (2006), *Rechtspolitisch-gutachterliche Stellungnahme zum Gesprächsleitfaden für Einbürgerungsbehörden in Baden-Württemberg*. URL: <http://www.rolf-goessner.de/Muslim-TestNF2-06.htm> (besucht am 02.06.2011) (zit. S. 89).
- Grünwald, Christian (2008), „Jugendunruhen in Frankreich: Sozialer versus islamistischer Hintergrund“. In: *Islam, Islamismus und islamischer Extremismus*. Hrsg. von Walter Feichtinger. Wien: Böhlau, S. 207–228 (zit. S. 13).
- Heinsohn, Gunnar (2006), *Söhne und Weltmacht: Terror im Aufstieg und Fall der Nationen*. Zürich: Füssli (zit. S. 3).
- Heinz, Marco (1999), „Der fundamentale Irrtum im ‚ethnischen Diskurs‘: Wilhelm Heitmeyers unkritischer Umgang mit einem undefinierten Begriff“. In: *Fundamentalismusverdacht*. Hrsg. von Wolf-Dietrich Bukow und Markus Ottersbach. Opladen: Leske + Budrich, S. 159–177 (zit. S. 68).
- Heitmeyer, Wilhelm (1998), *Gewalt: Schattenseiten der Individualisierung bei Jugendlichen aus unterschiedlichen Milieus*. Weinheim: Juventa (zit. S. 23).
- (2006), „Religion ist die letzte Ressource“. taz.de. URL: <http://www.taz.de/1/archiv/archiv/?dig=2006/12/15/a0186> (besucht am 07.04.2011) (zit. S. 70).
- Heitmeyer, Wilhelm, Joachim Müller und Helmut Schröder (1997), *Verlocken der Fundamentalismus: Türkische Jugendliche in Deutschland*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (zit. S. 39, 42, 67–71, 86, 87, 92).

- Hottinger, Arnold (1993), *Islamischer Fundamentalismus*. Paderborn: Schöningh (zit. S. 71).
- Huntington, Samuel P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster (zit. S. 3).
- Hurrelmann, Klaus (2006), *Jugend 2006: Eine pragmatische Generation unter Druck*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch (zit. S. 34, 39).
- Islamische Zeitung (2010), „Man muss es differenzierter betrachten“: Interview: Prof. Rauf Ceylan zu der medialen Debatte um die Gewalttätigkeit muslimischer Jugendlicher. URL: <http://www.islamische-zeitung.de/?id=13423> (besucht am 17. 07. 2011) (zit. S. 65).
- Jäger, Siegfried und Dirk Halm, Hrsg. (2007), *Mediale Barrieren: Rassismus als Integrationshindernis*. Münster: Unrast (zit. S. 88).
- Kant, Immanuel (2004), *Schriften zur theoretischen Philosophie: Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (zit. S. 5).
- Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin (1999), *Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen: Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland*. Frankfurt am Main: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation (zit. S. 39).
- Kelek, Necla (2002), *Islam im Alltag: Islamische Religiosität und ihre Bedeutung in der Lebenswelt von Schülerinnen und Schülern türkischer Herkunft*. Münster: Waxmann (zit. S. 38, 39).
- (2006), *Die verlorenen Söhne: Plädoyer für die Befreiung des türkisch-muslimischen Mannes*. Köln: Kiepenheuer & Witsch (zit. S. 37).
 - (2007), *Die fremde Braut: Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland*. Köln: Kiepenheuer & Witsch (zit. S. 38).
 - (2008), *Bittersüße Heimat: Bericht aus dem Inneren der Türkei*. Köln: Kiepenheuer & Witsch (zit. S. 38).
 - (2010), *Himmelsreise: Mein Streit mit den Wächtern des Islam*. Köln: Kiepenheuer & Witsch (zit. S. 38).
- Kermani, Navid (2009), „Und tötet sie, wo immer ihr sie findet“: Zur Missachtung des textuellen und historischen Kontexts bei der Verwendung von

- Koranzitaten“. In: *Islamfeindlichkeit*. Hrsg. von Thorsten Gerald Schneiders. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 201–207 (zit. S. 20).
- Kippenberg, Hans Gerhard und Kocku von Stuckrad (2003), *Einführung in die Religionswissenschaft: Gegenstände und Begriffe*. München: Beck (zit. S. 5).
- Klinkhammer, Gritt (2000), *Moderne Formen islamischer Lebensführung: Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türiinnen der zweiten Generation in Deutschland*. Marburg: Diagonal (zit. S. 39).
- (2003), „Transkulturelle Pädagogik und Begegnung mit Religionen: Berührungspunkte und Konfliktfelder“. In: *Zeitschrift für Migration und Soziale Arbeit* 25.3–4, S. 102–106 (zit. S. 34).
 - (2011), „Einleitung“. In: *Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland*. Hrsg. von Gritt Klinkhammer u. a. Veröffentlichungen des Instituts für Religionswissenschaft und Religionspädagogik 1. Bremen: Universität Bremen, S. 1–30 (zit. S. 88).
- Klinkhammer, Gritt und Markus Dreßler (2003), *Islam*. Berlin: Cornelsen Scriptor (zit. S. 84).
- Knight, Michael Muhammad (2009), *The Taqwacores: Muslim Punk in the USA*. Brooklyn: PowerHouse Books (zit. S. 35).
- Knoblauch, Hubert (2003), *Qualitative Religionsforschung: Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft*. Paderborn: Schöningh (zit. S. 94).
- (2009), *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus (zit. S. 17).
- Kriminologisches Forschungsinstitut Niedersachsen (2010), *KFN – Schülerbefragung 2007/08 FoB II*. URL: http://www.kfn.de/Forschungsbereiche_und_Projekte/Schuelerbefragungen/Schuelerbefragung_200708_FoB_II.htm (besucht am 14. 02. 2011) (zit. S. 60, 65).
- LaPiere, Richard T. (1934), „Attitudes versus Actions“. In: *Social Forces* 13.2, S. 230–237 (zit. S. 94).
- Lewis, Bernard (1990), „The Roots of Muslim Rage“. In: *The Atlantic Monthly* 266.3, S. 47–60 (zit. S. 21).

- Lützing, Saskia (2010), *Die Sicht der Anderen: Eine qualitative Studie zu Biographien von Extremisten und Terroristen*. Köln: Luchterhand (zit. S. 39, 41, 54–58, 83, 95).
- Mannheimer, Michael (2009), *Islam und Islamismus – Zwei Seiten derselben Medaille namens Islam*. URL: <http://michael-mannheimer.info/2010/01/18/117/> (besucht am 19.05.2011) (zit. S. 21).
- Meng, Frank (2004), *Islam(ist)ische Orientierungen und gesellschaftliche Integration in der zweiten Migrantengeneration: Eine Transparenzstudie*. Bremen: Akademie für Arbeit und Politik, Universität Bremen (zit. S. 39, 42, 72–76, 88, 95).
- Merkens, Hans (2001), „Jugendforschung“. In: *Online-Familienhandbuch*. Hrsg. von Staatsinstitut für Frühpädagogik. München, S. 1–16 (zit. S. 93).
- Meyer, Thomas (1989), *Fundamentalismus: Aufstand gegen die Moderne*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (zit. S. 22, 23).
- Ministerium des Innern des Landes Brandenburg (2011), *Verfassungsschutzbericht Brandenburg 2010*. URL: http://www.verfassungsschutz.brandenburg.de/sixcms/media.php/4055/Verfassungsschutzbericht_2010.pdf (besucht am 16.05.2011) (zit. S. 26).
- Ministerium für Inneres und Kommunales des Landes Nordrhein-Westfalen (2011), *Verfassungsschutzbericht des Landes Nordrhein-Westfalen über das Jahr 2010*. URL: http://www.mik.nrw.de/fileadmin/user_upload/Redakteure/Verfassungsschutz/Dokumente/Verfassungsschutzbericht_2010.pdf (besucht am 20.08.2012) (zit. S. 26).
- Mirbach, Ferdinand (2008), „Islam in Deutschland, Islam in der Welt“. In: *Religionsmonitor 2008: Muslimische Religiosität in Deutschland*. Hrsg. von Bertelsmann Stiftung. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, S. 76–83 (zit. S. 81).
- Müller, Henning Ernst (2010), *Muslimische Religiosität und Gewalt – Ergebnisse einer KFN-Studie*. URL: <http://blog.beck.de/2010/06/06/muslimische-religiositaet-und-gewalt-ergebnisse-einer-kfn-studie#comment-24445> (besucht am 26.07.2011) (zit. S. 93).

- Nagel, Tilman (2005), „Islam oder Islamismus? Probleme der Grenzziehung“. In: *Der Islam*. Hrsg. von Hans Zehetmair. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 19–35 (zit. S. 19, 20).
- Neu, Viola (2011), *Jugendliche und Islamismus in Deutschland: Auswertung einer qualitativen Studie*. Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung (zit. S. 37).
- Özoguz, Yavuz und Gürhan Özoguz (2003), *Wir sind „fundamentalistische Islamisten“ in Deutschland: Eine andere Perspektive*. Nienburg: Betzel (zit. S. 15).
- Öztürk, Halit (2007), *Wege zur Integration*. Bielefeld: Transcript (zit. S. 68).
- Pfahl-Traughber, Armin (2001), „Islamismus in der Bundesrepublik Deutschland: Ursachen, Organisationen, Gefahrenpotenzial“. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 51, S. 43–53 (zit. S. 22, 24, 60).
- Pfeiffer, Christian u. a. (2009), *Jugendliche in Deutschland als Opfer und Täter von Gewalt: Erster Forschungsbericht zum gemeinsamen Forschungsprojekt des Bundesministeriums des Innern und des KfN*. Hrsg. von Kriminologisches Forschungsinstitut Niedersachsen. URL: <http://www.kfn.de/versions/kfn/assets/fb107.pdf> (besucht am 12.02.2011) (zit. S. 60, 61, 80).
- Pfeiffer, Christian u. a. (2010), *Kinder und Jugendliche in Deutschland: Gewalterfahrungen, Integration, Medienkonsum: Zweiter Bericht zum gemeinsamen Forschungsprojekt des Bundesministeriums des Innern und des KfN*. Hrsg. von Kriminologisches Forschungsinstitut Niedersachsen. URL: <http://kfn.de/versions/kfn/assets/fob109.pdf> (besucht am 06.09.2011) (zit. S. 6, 39, 42, 58–66, 82–84, 92).
- Proske, Matthias und Frank-Olaf Radtke (1999), „Islamischer Fundamentalismus und jugendliche Gewaltbereitschaft: Über eine pädagogische Parallelaktion“. In: *Neue Sammlung: Vierteljahres-Zeitschrift für Erziehung und Gesellschaft* 39.1, S. 47–62 (zit. S. 68).
- Raddatz, Hans-Peter (2010), „Überhaupt nicht kritikfähig“: Orientalist kritisiert Einheit von Politik und Religion im Islam. Hans-Peter Raddatz im Gespräch mit Jürgen Liminski. Deutschlandfunk. URL: http://www.dradio.de/dlf/sendungen/interview_dlf/1292966/ (besucht am 19.05.2011) (zit. S. 21).
- Reissner, Johannes (1993), „Islamischer Fundamentalismus: Zur Tauglichkeit eines Begriffs bei der Erklärung der heutigen islamischen Welt“. In: *Der*

- politische Islam*. Hrsg. von Jürgen Schwarz. Paderborn: Schöningh, S. 87–98 (zit. S. 30).
- Riesebrodt, Martin (2001), *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*. München: Beck (zit. S. 85).
- Rommelspacher, Birgit (2010), „Emanzipation als Konversion: Das Bild von der Muslima im christlich-säkularen Diskurs“. In: *Ethik und Gesellschaft. Ökumenische Zeitschrift für Sozialethik* 2, S. 1–30. (Besucht am 01.07.2011) (zit. S. 34).
- Roy, Olivier (1994), *The failure of political Islam*. Cambridge und Mass: Harvard University Press (zit. S. 13).
- (2006), *Der islamische Weg nach Westen: Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*. München: Pantheon (zit. S. 12, 13, 18).
 - (2010), *Heilige Einfalt: Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*. München: Siedler (zit. S. 17, 18).
- Sarrazin, Thilo (2010), *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*. München: Deutsche Verlags-Anstalt (zit. S. 38).
- Schäfer, Arne (2010), „Zwischen ‚Kampf‘ und ‚Rendezvous‘ der Kulturen: Der Islam im sozialwissenschaftlichen Diskurs – Konsequenzen für die Kindheits- und Jugendforschung“. In: *Kindheit und Jugend in muslimischen Lebenswelten*. Hrsg. von Christine Hunner-Kreisel und Sabine Andresen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 77–105 (zit. S. 3).
- Schäuble, Wolfgang (2007), „Vorwort“. In: *Muslimen in Deutschland*. Hrsg. von Katrin Brettfeld und Peter Wetzels. Bonn: Bundesministerium des Innern (zit. S. 80).
- Schiffauer, Werner (1995), *Die Gewalt der Ehre: Erklärungen zu einem deutsch-türkischen Sexualkonflikt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (zit. S. 33).
- (1997), „Islamischer Fundamentalismus: Zur Konstruktion des radikal Anderen“. In: *Fremde in der Stadt*. Hrsg. von Werner Schiffauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 172–189 (zit. S. 30, 77, 97).
 - (1999), „Beschwörungsrhetorik: Zur Konstruktion des Islamismus in der Wissenschaft“. In: *Fundamentalismusverdacht*. Hrsg. von Wolf-Dietrich Bukow und Markus Ottersbach. Opladen: Leske + Budrich, S. 101–118 (zit. S. 68).

- Schiffauer, Werner (2004), „Der cultural turn in der Ethnologie und der Kultur-anthropologie“. In: *Paradigmen und Disziplinen*. Hrsg. von Friedrich Jaeger und Jürgen Straub. Stuttgart: Metzler, S. 502–517 (zit. S. 5).
- (2008), *Parallelgesellschaften*. Bielefeld: transcript (zit. S. 33, 34, 86, 90).
 - (2010), *Nach dem Islamismus: Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüş; eine Ethnographie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (zit. S. 13).
- Schirmmacher, Christiane (2008), „Muslime in Deutschland“: *Ergebnisse der Studie – Eine Zusammenfassung*. Institut für Islamfragen. URL: <http://www.islaminstitut.de/Artikelanzeige.41+M5632966e9a0.0.html> (besucht am 26.01.2010) (zit. S. 44).
- Schneiders, Thorsten Gerald (2009), „Die Schattenseite der Islamkritik: Darstellung und Analyse der Argumentationsstrategien von Henryk M. Broder, Ralph Giordano, Necla Kelek, Alice Schwarzer und anderen“. In: *Islamfeindlichkeit*. Hrsg. von Thorsten Gerald Schneiders. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 403–432 (zit. S. 38).
- Schütze, Fritz (1977), *Die Technik des narrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien: Dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen*. Bielefeld: Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie (zit. S. 54).
- Schwarzer, Alice, Hrsg. (2010), *Die große Verschleierung: Für Integration, gegen Islamismus*. Köln: Kiepenheuer & Witsch (zit. S. 14).
- Schweer, Thomas (2010), „Spurensuche – Lebensläufe von Mitgliedern extremistischer Milieus: Feldforschung im Rahmen der Studie ‚Extremismus in biographischer Perspektive‘ (EbiP)“. In: *Die Sicht der Anderen*. Hrsg. von Saskia Lützing. Köln: Luchterhand, S. 93–104 (zit. S. 55).
- Schwind, Hans-Dieter (2005), *Kriminologie: Eine praxisorientierte Einführung mit Beispielen*. Heidelberg: Kriminalistik-Verlag (zit. S. 43).
- Sichermann, Stefan (2010), *Macht der Islam Jugendliche gewalttätig?* URL: <http://www.bildblog.de/19414/macht-der-islam-jugendliche-gewalttaetig/> (besucht am 03.06.2011) (zit. S. 59).
- Sökefeld, Martin, Hrsg. (2008a), *Aleviten in Deutschland: Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora*. Bielefeld: Transcript (zit. S. 84).

- (2008b), „Aleviten in Deutschland: Kommentar zu den Daten der Umfrage ‚Muslimische Religiosität in Deutschland‘“. In: *Religionsmonitor 2008. Muslimische Religiosität in Deutschland*. Hrsg. von Bertelsmann Stiftung. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, S. 32–37 (zit. S. 84).
- (2008c), „Sind Aleviten Muslime? Die alevitische Debatte über das Verhältnis von Alevitentum und Islam in Deutschland“. In: *Aleviten in Deutschland*. Hrsg. von Martin Sökefeld. Bielefeld: Transcript, S. 195–218 (zit. S. 85).
- Stuckrad, Kocku von (2003), „Discursive Study of Religion: From States of the Mind to Communication and Action“. In: *Method & Theory in the Study of Religion* 15.3, S. 255–271 (zit. S. 6).
- Taylor, Charles (2002), *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (zit. S. 15).
- Tertilt, Hermann (1996), *Turkish Power Boys: Ethnographie einer Jugendbande*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (zit. S. 33).
- Tibi, Bassam (1993), *Die fundamentalistische Herausforderung: Der Islam und die Weltpolitik*. München: Beck (zit. S. 71).
- (2003), *Die fundamentalistische Herausforderung: Der Islam und die Weltpolitik*. 4. durchgeseh. und erw. Aufl. München: Beck (zit. S. 22).
- Tietze, Nikola (2001), *Islamische Identitäten: Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*. Hamburg: Hamburger Edition (zit. S. 39).
- Waldmann, Peter, Hrsg. (2005), *Determinanten des Terrorismus*. Weilerswist: Velbrück (zit. S. 28).
- (2009), *Radikalisierung in der Diaspora: Wie Islamisten im Westen zu Terroristen werden*. Hamburg: Murmann (zit. S. 26–28).
- Weidacher, Alois, Hrsg. (2000), *In Deutschland zu Hause: Politische Orientierungen griechischer, italienischer, türkischer und deutscher junger Erwachsener im Vergleich ; DJI-Ausländersurvey*. Opladen: Leske + Budrich (zit. S. 39).
- Wetzels, Peter und Katrin Brettfeld (2003), *Auge um Auge, Zahn um Zahn? Migration, Religion und Gewalt junger Menschen; eine empirisch-kriminologische Analyse der Bedeutung persönlicher Religiosität für Gewalterfahrungen, -einstellungen und -handeln muslimischer junger Migranten im*

Literaturverzeichnis

Vergleich zu Jugendlichen anderer religiöser Bekenntnisse. Münster: Lit (zit. S. 92).

Wirminghaus, Niklas (2011), *Islamkonferenz im Anti-Terror-Einsatz: Minister verschreckt Muslime*. taz.de. URL: <http://www.taz.de/1/politik/deutschland/artikel/1/minister-verschreckt-muslime/> (besucht am 01.06.2011) (zit. S. 81).

Ziercke, Jörg (2010), „Vorwort“. In: *Die Sicht der Anderen*. Hrsg. von Saskia Lüt-zinger. Köln: Luchterhand, S. v-vi (zit. S. 80).

Der Begriff „Islamismus“ verweist auf eines der schillerndsten und emotional aufgeladensten Themenfelder der letzten zehn bis fünfzehn Jahre. Derzeit ließe sich vermutlich kein zweites finden, dem ein ähnlich großes Interesse seitens der Medien, Politik und Wissenschaft gleichermaßen zukommt. So ist in Deutschland die Rede von „jungen Islamisten“ allgegenwärtig. Doch was genau verbirgt sich überhaupt hinter dem Begriff „Islamismus“ und sind die Hinweise auf „junge Islamisten“ wissenschaftlich fundiert? Der Autor der vorliegenden Untersuchung widmet sich diesen Fragen aus religionswissenschaftlicher Perspektive. Er nimmt hierzu unterschiedliche Verwendungen des Begriffes „Islamismus“ in den Blick und analysiert empirische Studien, die sich mit Islamismus bei Jugendlichen in Deutschland beschäftigen.